ن كتب محمد افندي

يا ليم يا بشفق الله

ان سر لا يظهر

٥٠٠
١٢
٤١٠٠

٥٠٠
٤٨
٩
١٤٤٨٠

785

قوله نا الحزما ورد في الحديث

[illegible] الاسلوب [illegible]

[illegible]

الكلام علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها
ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى العقائد والثاني الى الاستعداد التام — شرح مواقف

[illegible] قولهم علم يبحث فيه عن [illegible] قانون الشرع بمنزلة الجنس
[illegible] بانه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الشرع [illegible] على قانون الفلسفة [illegible] الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقولهم على قانون الشرع بمنزلة الفصل يخرج علم الحكمة اذ يبحث فيه عن المذكورات لكن على قانون الفلسفة [illegible] من المسائل التي لا توافق الاسلام
وان [illegible] بالايجاب وان العالم قديم وان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام الى غير ذلك [illegible] بالاعتبار
[illegible] كتاب الله وسنة رسوله والاجماع فيكون الذات والصفات وذوات الممكنات موضوع علم الكلام [illegible] قلت البحث عن الاحوال
[illegible] قلت لا يجوز البحث عن موضوعه [illegible] يبحث في هذه العلوم عن الذات والصفات كما يظهر بالرجوع الى [illegible] الموصوف بها
[illegible] الذات والصفات كالوجود وغيره مع ان الموضوع هو الذات من حيث الاتصاف بالصفات والصفات من حيث اتصاف [illegible] العلوم وان الموضوع
ولا يبحث في العلم عن [illegible] هذه الحيثية [illegible] الذات والصفات [illegible] العلوم
[illegible] يبحث عن الوجود ويمكن ان يدفع بالعناية — [illegible]

قوله ولهذا كان علم الكلام بحثا يعني ان علم الكلام انما سمي به لانه علم بما يكون الوصف الاعلى من كلام الله تعالى الارشاد اليه فيتفرع كونه بحثا
العلم بحثا عن الامور الثلثة على كون الوصف الاعلى من القران الارشاد الى هذه الامور وتجويز الثاني بالاول ويجوز ان يحمل [illegible]
تفريعا على كون الثلثة اصول مقاصد القران يعني انما سمي علم الكلام لانه علم باصول مقاصد كلام الله تعالى

[illegible] حواشي الكشف علامة [illegible] ٢٢٣

كسور تسعة

نصف • ثلث • ربع • خمس • سدس • سبع • ثمن • تسع • عشر

سئل عن علي رضي الله عنه عن عدد يكون مخرجا لجميع الكسور التسعة • فاجابه بجواب لطيف
بقوله اضرب ايام سنتك في ايام اسبوعك • حاصله الفان وخمسمائة وعشرون ٢٥٢٠

٧٧٩

استصحبه العبد المذنب المحتاج الى رحمة ربه القدير الفقير عبد الحكيم [illegible] عفا الله عنه [illegible]

[illegible]

التغيير في الضيافة كالنون في الاضافة

RAGIP P.
Ka. N.
777

T.C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜHÜRLÜDÜR
Sayı 642/1-2

حسبي الله [illegible] من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي المواهب محمد [illegible] الصدر [illegible]

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية • وعصمنا عن التقليد في الاصول
والفروع الكلامية • صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان • المشيد
لمباني الحق بالسيف والسنان • وعلى آله وصحبه الاعيان • المتحرين بالعدول والا[illegible]
في [illegible] وبعد فيقول الفقير الى الله الغني • محمد بن اسعد الصديقي
الدواني • ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا
دلت عليها • ولم تترك غرا من مهماتها ومهمات مسائلها الا وقد صرحت بها او اومأ
اليها • ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها • ويبين فوائدها • بل لم ار لها
ما يعتد به من الشروح • اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح مجروح • فحداني ذلك
الى ان اشرح شرحا وافيا بحل المغالق • كافيا في تحقيق المقاصد والتقصي عن
المضايق • ولم استرسل شعب القيل والقال • على ما هو دأب اهل الجدال
القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال • بل اتبعت الحق الصريح وان خالف
المشهور • واقتفيت مقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور •
قال النبي صلى الله عليه وسلم • النبي انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحى
اليه وكذا الرسول [illegible] في نفسه من غير [illegible]
مبعوثا [illegible] عمرو بن نفيل [illegible] الرسول
[illegible] وقد يخص بمن له كتاب وشريعة فيكون اخص
من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو مفعول

يستدعو سبقا في الكلام لا بحسب المقام فان قلت معلومه تعالى غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا ويجري التطبيق في المعلومات
قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود في الخارج متناهية
لان الحوادث لها ابتداء والحوادث الاستقبالية لا تبلغ الى [illegible]
غير متناهية بالفعل وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق انما يجب
وجودها في علم انه تعالى فهي هناك متحققة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها
في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني فيجب
علم الله بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم
بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث
وانت تعلم بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل
فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك
وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل [illegible]
فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو
العقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية و[illegible]
انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا والتفصيل الاجمالي [illegible] خلاق للصور
التفصيلية في الخارج ولا يبعد ان نقول العلم الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور
التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت
جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء تعلق بقلب الاذكياء بل جنحوا الى
ايراد الوجوه البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم [illegible] الناظرين

فيما ما كرة الا تتوهب للحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شانهم وذلك
بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه وصح ذلك ادركه العقل
المشوب بالوهم انه ههنا امتداد غير متناه والعالم واقع في جزء منه اجزاؤه
كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم انه
ههنا امتداد زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم انه
ههنا امتداد امكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني
لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم بانا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له رسم موجود فانا نجزم
في الامتداد المكاني ايضا التقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة
مع ان غير ان يكون له رسم موجود بل نقول توهم ههنا امتداد ذي مركوز
في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعها واذا كان الزمان متناهيا
لم يكن قبل شيء الا انه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شيء الا ان المكان
غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم
لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها
الذكي انقطع عنه شبه الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلوب والله
الموفق لا يخبره وقال وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم الطارئ
على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ونظائره وبعضهم فناء الجنة والنار واجزاؤها ابدا اذ هما
وانه تعقيب بالعدم بعد الاعدام ولانه يرجع عليهم ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي
الخلد وبعضهم على عدم فنائهما واولوا الايات بقولهم انهما باقيان بعد استقرار
اهل النار والجنة كل في مقرهم يوم الحساب قال الامام حجة الاسلام في الاحياء

الكون

الكون في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون
من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس
في الوجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت
من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهبت الكرامية الى انه لا يقبل الفناء
وان لم يحل الفواني حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر
اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى واجب معرفته تعالى
ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته
ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية واما معرفة الله بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال
بامتناعه كحجة الاسلام والامام الحرماني والصوفية والفلاسفة ولم يطلع
على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما تعجز
العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار
كذلك يعتري العقل عند التامل في ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه
وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته
ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط وفيه
ضعف ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وعدم افادة الرسم
الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعموم
البديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص تحتاج الى دليل فربما يحصل بالبديهة
بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق
الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه السلام
سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته

فانكم لم تقدروا قدره قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك

وقد ضمنه المرتضى علي كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث

عن سر ذات الله اشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل

انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله صلى الله عليه وسلم حين نزل ان في خلق

السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب

ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه صلى الله

عليه وسلم اوعد على ترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى والوعيد لا على ترك

الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا

وهو موقوف على معرفته ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قاعدة

الحسن والقبح العقليين وسياتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب

الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة

المعبود والمعرفة مقدمة الواجب المطلق فيكون واجبا وما يتوقف على النظر

يكون النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام حامد الغزالي

والعلامة الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج

الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع والكلام

فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا

فانها ليست بديهية بالاتفاق ولعل الحق ان النظر لا يجب على كل واحد

من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن

النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر نعم يجب على الكفاية تحصيل

الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين

وقد ذكر الفقهاء انه لابد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف

بهذه الصفة وسمى المنصوب للذب عن المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة

القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر

الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة ولا ارتاب ان المشكل في زماننا انطماس

معالم العلم والفضل وعموم فتنة الجهل ويتصدى لرياسة اهل العلم

والتمييز بينهم من هو عري عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك

بالحوم حول الظلمة سعيا لتحصيل حطامهم والانخراط في سلك اعوانهم وخدمهم

خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا واصلاهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا

فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين كانوا يكتفون

من العوام بالاقرار باللسان والانقياد للاحكام الشرعية ولم ينقل

من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من

اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في مثل تلك الحالة لم يتفكر ولم يستدل على

وجود الصانع ووحدانيته قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل

كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاته

وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب

على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله

عليه وسلم والصحابة والتابعين وقرب الزمان بزمانه صلى الله عليه وسلم كانوا مستغنين عن

ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة

ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لو تمكن الشبه والشكوك لتمكنوا

الى دفعها بوجه من الوجوه ولا يخفى انهم كانوا مشتغلين بالمعارف الالهية

ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعدادهم

قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج

وارض ذات فجاج لا تهتدي الى علم اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل
بم عرفت ربك عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر
الصادق على ابائه الكرام وعليه السلام عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم
وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو
من قبيل الفروض الكفاية واما هو فرض عين انما هو تحصيل اليقين بحيث يثلج
صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول
في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه
وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال
امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال
الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه
يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور
او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي
الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق
والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تاكد الشوق على ما ذهب اليه بعض الافاضل
لا اختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار حتى يقصد
والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على الكل فيحتمل الخلاف المذكور
وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا
بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد
قال الشريف العلامة في شرح المواقف بناء على وجوب مقدمة الواجب المطلق

ووجوبها

ه

ووجوبها انما هو في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب
المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة
لا كما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف
واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير صحيح لانه يستلزم
تحقق الملزوم بدون [illegible] والكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني
الشرط والجزء وهو صحيح بديهة وبه ان النظر الصحيح يحصل المعرفة اما بطريق
جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان
يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادرة
بسبب تحريك اليد وتقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة
فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين
ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل
ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يكشف بذلك
واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث
من المبدا الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم
قال في المواقف هو قريب مذهبنا فاختاره الامام الرازي وهو ان حصول
العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فانه بديهة العقل
حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان
المقدمتان مجتمعتين على هيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث
واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء
ولا يخفى ان هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء

وهو وجوب
صح

وكونه قادرا مختارا وقال الشريف قدس سره انما يتجه اذا اعترف بعد الابتداء
في اسناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث
يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرته كما تقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وفي وجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل وتمكنه ان
يفعل بايجاد ما يوجبه وان يترك بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير
القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ومع كمال النظر صادر بايجاده تعالى
ومستعقب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت
محصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى
ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر يكون ايضا حاصلا
بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض
افعاله وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري
لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند
عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين
يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا
واما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به
فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض
في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي
ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم
تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر
في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط [illegible] مذهب الاشعري بعينه

وقال

وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من اسناد
كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري فلا جرم يكون وجوده فائضا عن الباري
من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لكون الامور
السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا
تاما صدرت عن الباري تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا في الايجاد
بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه [illegible] انه تحقيق مذهب
الفلاسفة بعينه واثباته الحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم
كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر للعلم اصلا قال في شرح
المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
قلت لعلهم يدعون قلة التناسخ لا العلمية فان التناسخ ليس محسوسا
وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادة العلم
في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي
غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت
فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة
فعلم انهم عاجزون عن معرفة هويتهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما
ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى
قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم
حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه
ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا

وهم فرقة من الشيعة وتسمى بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الانبياء الناسخين سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى وبالاسمعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق

على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا
وذهب الاسمعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم الذى هو الامام
المعصوم عندهم مستدلين بان الخلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى
ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبانه اكثر مما جرت فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
لا يحصل فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على
العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كانت دليلا
على عدم العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم
ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل
محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لم يكن نعم
حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم
كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال
اجاد العقلاء العالم ولو تبعا لحجة النظر واستدل القوم عليه بانه محدث
وكل محدث له محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث
قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجب وجوده لذاته ممتنعا عدمه
بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى الذات لكان ممكنا فيكون حادثا
لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولا يجوز التأثير فى القديم
فلا بد ان ينتهى الى الواجب ابتداء دفعا للدور والتسلسل ثم وجوب الوجود عند
المتكلمين ان يكون الذات علة تامة للوجود وعند الفلاسفة وطائفة من
محققى المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك انه لا يكون وجودا خاصا
قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة

في بادى النظر امرا مشتركا يجمع فيه ذلك ما يمتاز عن المعدومات وهو الوجود
المطلق واما تخصيصه فى الممكنات بالاضافة الى الماهية التى ينتزع منها كوجود
زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندة
الى الوجود بحت يخصص بسبب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته
فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلا شك فى انه ليس عين
الواجب تعالى ولا عين شىء من الموجودات وان اريد به معنى آخر فسلموا على حجة
الوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به انه مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى
وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب
جمهور المتكلمين ايضا لما كانت الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ
لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية
استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة بان الشىء ما لم يوجد
لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان كان الوجودان بعينه لزم تقدم الشىء على نفسه لزم التقدم
وان كان مغايرا له ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى الى وجود هو عينه
على ان البديهة حاكمة بان الشىء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ
لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بدون ذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير
من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه جوهرا كان
الحادث او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شىء
فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة
السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه
وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد

وبين ما لا يتعلق به قال حجة الاسلام لا تبطل حجة المحض الضرورة فانّ بديهة
العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وبين حركة المختار وتبطل كون العبد
خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب
المبسوطة الكلامية وجب ان نعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبّر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار
نسبتها الى قدرته تسمى كسبا وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا
فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف
العبد وليس بكسب له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ
ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل والقاضي
ابو بكر ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان
لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية
وقال في قواعد العقائد انه مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان [illegible] القدرة
والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبني على ما قاله الحكماء
فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها بالاستقلال نقل عن الشفاء وصرح
به في شرح الاشارات ايضا حيث قال يشنّع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
ينسبون المعلولات التي هي في المراتب الاخيرة الى البسائط ويجعلون الاله
الواجب سببا للكل لا المبدا الاول وجعل المراتب [illegible] معدة
لا فاعلة ومن مؤكدة ذلك الموافقة اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى [illegible]

فتأمل

في تعاليمهم لم يكن منافيا للنبوة ونبوات انبيائهم عليهم السلام وقال بهمنيار في التحصيل
فان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما
بالقوة وهذا هو المبدا الاول لا غير وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة
والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام
والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنّع المعتزلة على الاشعري
بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة
وعدم تاثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب
ان القدرة لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين
العلم ان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق
الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه
انشاء الله تعالى ولنا في مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة منقحة
وجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص يقول بعض المحققين في بعض
تصانيفه ان تنزهه عن النقص مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض
المحققين يستدل على وحدة الواجب تعالى بان كون الشيء منفردا اولى
بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى
مراتب الكمال فلا يكون له شريك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
وان ذكره بعض المشهورين في العلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء
في كونه تعالى عالما مريدا قادرا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا
في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة
والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته لما كان من حيث انه مبدأ انكشاف
الاشياء عليه علما ولما كان مبدأ الانكشاف في حقنا [illegible] كانت عالما وكذا الحال
في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه الرتبة اعلى من ان يكون لها
الصفات زائدة عليه فانا مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة
مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء عليه
ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات غاياتها ونتائجها واما
المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج واستدل الفرقتان على نفي الزيادة بانها لو زادت لكانت ممكنة
لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما قادرا مثلا وبالجملة في صفات كماله
الى الغير فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر
عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة
كما بينوه في موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد
بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل منع احتياجها الى علة فان علة
الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة فلا تحتاج الى علة وسنعيد لك الان من
يقول بان علة الاحتياج هو الحدوث [illegible] لكن
منع احتياجها مكابرة صريحة اذ مع الشك [illegible] لا بد من ترجيح كيف والاحتياج
من الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة
مع عدم احتياجها قول متناقض [illegible] ومتناقض لقاعدتهم القائلة بان
علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف
بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هو الحدوث قيل ولو سلم الاحتياج فلا نم

انه لا يجوز كون علتها غير الواجب لكن اذ الدليل انما قام على وجوب وجوده واستغنائه
في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم
ان هذا الخلاف مما انعقد على العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة
ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب
واضافات متكثرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نم ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد وانه لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي
ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا [illegible]
يكون تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا [illegible]
من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا استثناء لها
ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما تخصيص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر
الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حيث انه عند الحكماء وهذا اولى
يحكم بزيادة صفاته لكثرة اثار المبدأ واتصافه بجميع صفات الكمال لانه
[illegible] العينية بناء على قبول ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها
استدل القائلون بالزيادة بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما قادرا ونحوها
وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به فان ثبت هكذا في الغائب وقيس عليه
سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة
وهكذا [illegible] قياس الغائب على الشاهد [illegible] فهي مع الفارق
الا ترى ان القدرة في الشاهد قد تزول وقد تزداد وتنقص ولكنها موثرة
عند الاشعري واما [illegible] وفي الغائب بخلاف ذلك [illegible] وليس معنى العالم
من قام به العلم وان ادعاه كلام اهل العربية وذلك بل معناه ما يعبر عنه
بالفارسية بدانا ومرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا

واستدل الى نفوه بانها لاهو ولاغيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى الدليل
واما نفي الغيرية فلان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف
ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان من قال ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير
عشرة رجال لم يتحج مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وان علم
ضعفه اذ الاولى بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب
زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الشيخ الغيرين
بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا
جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع
وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما
في حيز او عدم فلك النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين
عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته فيكفي في دفع هذا
النقض المنع اذ ان يقبض منع فلا يجب اثبات مادة النقض ولا يكفيه
الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولكن نتنزل عن هذا المقام فنقول ان
يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لانه ما ثبت قدمه
امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر
مانع فحدث المانع منه وينتفي القديم ولكن نتنزل عن هذا المقام ايضا ونقول
انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم
الانفكاك وما يستدل على الاثنين وفي الادلة المعروضة ليس امتناع عدم احدهما
مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمها فلا نقض به ولا شبهة في ان
هذا الغرض هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي
الغيرية اعني انفكاك احدهما عن الآخر لا بجزئيه وعما بينهما مما ذكروه في التعريف

المختار

المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري والعالم
لامتناع عدم الباري وبالعرض مع المحل بل العلة والمعلول مطلقا لاستحالة
وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد
فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجزء
والكل والصفة والموصوف متغايرين واجيب بان المراد جواز الانفكاك
من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر
ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل
وقال الاستاذ قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب يصح اذا لم يكن
في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا يخفى الجواب اذ لا يجوز
ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا ويجوز ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم
التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة
والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر
تعقلا غير مطابق او غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على التقديرين لانه
على التقدير الاول لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول
مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل
والصفة والموصوف ولكن يلزم ان لا يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم
والملزومات خارجة عن التعريف وحينئذ يكون مراد الشيخ من التعريف كذلك
فلا يرد عليه ان النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون احدهما

الا حدهما عين الاشارة الا ان فيه تخفيفا او تغييرا او نوع تكلف النفوس
ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد
القدماء ولا يدخل في ذلك الجزء والكل وربما نقل عن ابن فورك بمغايرة الكل
للجزء مخصوص بجزء من الحادث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعند
ذلك ظهر بانه لا يصح التعويل على كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم
المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري
فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك
وقال الامام الرازي هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا
المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وانت خبير
بان الغرض هو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة
فيه ولا وجه له وقال في الباب الاعتبارية وقال صاحب المواقف
بانه لا يتعين بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في الجزء والكل وانت
تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مبادئها
والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون
انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد
بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى
صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها
في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفروا باثبات ثلثة
من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر واجيب بان تكفير النصارى بانهم
اثبتوا ذوات مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها
الى البعض الآخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء

واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي
يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندنا
ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن
اسنده الى غير الكشف فانما ينحو الى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر
الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة
فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر
في بدايع الآيات السماوية والارضية وما فيهما وجد فيها حكما تدل
على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها
افعال عجيبة متقنة كما نشاهد في بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة له تعالى
على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها
ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل
ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة وجميع المعلومات
ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال
المتقنة عليه واما علمه تعالى بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم
انه هو الذي يعلم وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر وغيرهم
ويشهد به الفطرة السليمة هذا هو التحقيق اللائق بهذا المقام والفلاسفة اثبتوا
علمه تعالى بنحو آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية
الا بوجه كلي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف
عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال

في شرح الاشارات واعلم ان هذه المسألة تشبه مسألة الفقهاء في
تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بامتناع علم الاول
بالكل وان كان كليا وكانت الجزئيات المتغيرة من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالما بها لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما بها لامتناع كون
الواجب لذاته محلا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر اخر يعارضه في بعض
الصور وهذا داب الفقهاء وقت تجويزهم [illegible] ولا يجوز ان يقع امثال
ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها بالعموم ان
يوخذ بان هذا الطلب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس ونحوها فانا
قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا
بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة لكن علمه لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم متغيرا في [illegible] ولا يلزم من ذلك ان لا
يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى غائبا عنه بل كل ما يدرك على وجه الاحساس
والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في
المدرك فان قلت ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بها
المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى
لا يعلم بعض المعلومات لكان ذلك كفرا وهم كفروهم حمل الكلام على ذلك
وكلام من شنع عليهم من المتفلسفين كابي البركات البغدادي وغيره على ما اشتهر
بين الناس من ان التخصص الذي نشا بالتشخص من ساير افراد نوعه

انما هو في قوام التشخص كما ان العرض انما هو في قوام النوع وقد فالتشخص
لا يمنع لم يتهيا ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس مذهبهم
فانهم لا يثبتون في التشخص امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص
عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية يجب التعقل الكلي فلا يجب التغير
الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص تعبيرا عن هذا النحو من الوجود المغاير لكل
الاعراض المخصوصة وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة من علامات التشخص وعلاماته
التي بها يمتاز عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك
فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض اخرى
والعوارض والمعروضات كلها الهيات ماهيات كلية فانها جواهر واعراض ولا
فرد منها لحقيقته فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك
وان ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية
فليست الكلية والجزئية باعتبار ان في الجزئيات شيئا داخلا في قوامه ليس
ذلك في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان
مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم به سواء كان صوابا او خطاء فان ما
يفوت عنه بهذا الادراك انما هو التخيل وهو في الحقيقة نقص
على ما فصلناه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فينا ونقص في
حقه تعالى كذلك مثل هذه الادراكات في حقه نقص ولا يتعلق
بذلك العدم تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر
الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الغزالي
وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقتضي الجهل
ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة

ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي ويتبعه الشوق الى انبعاث الكلي
الى ما ينبغي فيه وانه ولذلك اثبتوا في الافلاك وراء النفس المجردة قوة
جسمانية هي مبدأ التخيل للحركات الجزئية وربما يتمسك في هذا المطلوب
بما يتبع ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قرر في موضعه انه
فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقل الاشياء بالوجه الجزئي قلت
قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له في نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به بعضهم ورئيسهم في التعليقات
ايضا وفي التبيين انا اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع
المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له في نوعه
فكانه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والجزئي المنحصر في هذا الحكم ولكن
التوفيق بين كلاميه ان الكلي عندهم لا يصح عنه الا الاول الا يمنع
[illegible]
مبني على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور
على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يمكن ان يحصل في الافلاك تصور جزئيات الحركات
منحصرة فلا يثبت النفس المنطبعة والحق ان مسألة علم الواجب
تحيرت فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب بعضهم الى انه تعالى
عالم بذاته ... ذاته وعلم بغيره من الممكنات ... المعلومات وذهب بعضهم الى ان
علمه بصور مجردة ... ذاته تعالى وهي المسماة بالمثل الافلاطونية وذهب بعضهم
الى قيامها بذاته ... تعالى وهذا يفهم من كلام الشيخ في الشفاء
بحيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها في جوهره

او تتصور حقيقة ذاته بتلك الصور بل ابتغي عنه صور المعقولات وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولكونه يعقل ذاته ومبدأ
لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات وغيره يحمل على
ظاهر كلام الشفاء وفي هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو
واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
من غير ان تكون هي حالة فيه وقد تقدم هذا فاقول فقد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين

وكما حكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة مباينة تحل في
ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا
وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام
انما هو على وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى
صورة غير صورة ذلك الصادر عنه بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي
ببيانه بل ولا بالتانيس به فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل
من صفات ذاته والذات مع سائر الصفات حاضرة عند نفسه غير غايبة عنها
وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره وادراكه له الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج
الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس صورة
بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل

في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره بل تعقل الصورة بعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى
عن ذلك نعم لو كانت النفس عاقلة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير
الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان معتبرا لهذا المدعى وليس
الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى
الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصور شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد
الامرين من كونه ذات العاقل او صفة له الرابع ان قوله فانه جعلت
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير قابل يكاد
يكون مصادرة الخامس ان قوله معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر
الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اولى
واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا نظر ان حصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان نحو الحصول
اعني الحصول للقابل في بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول
للفاعل في صفة الوجوب والامكان شرطا للتعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من
حصوله للقابل لا يستلزم الاتصاف السادس ان قوله فاذا حكمت
بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا

فحكم بحيث ان المعلول الاول باعتبار الثلث التي لا تزيد عليها في كونه
علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في
الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها انفعاليا
ثم تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام
صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة
لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات جسمانية ترتسم
صورها في تلك الآلات وليست تلك الآلات بل النفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لها في ذاتها فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها المحقق هنا
المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب
اياه وتعقل الواجب ليس بصادر عنه بالاختيار فان العلم والقدرة
والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا
لزم الدور او التسلسل فانه لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
بالمعنى الذي يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يثبت
ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى الشناعة عظيمة
بل يحقق الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار
والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون الحوادث
وجودا ازليا في علمه تعالى اذ تعلق العلم بالشيء الحقيقي بديهة وبالعقول
الفلاسفة ... المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث لا يثبت ولا يفيد
منهج اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو ينفي اليه

ينفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص مما
اشرنا اليه سابقا من انه تعالى عالم بالعلم البسيط الاجمالي بجميع الاشياء
وذلك العلم مبدأ الوجود التفصيلي في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ
لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عنه
تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل
هذا الوجود موجودا في علمه تعالى وننقل الكلام الى الوجود الذي قبله فيتسلسل
الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق
ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى
ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه فان ذلك
الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى
علم بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول الذي
قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما
علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار
بل له وجود واحد هو خارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود
خارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي
صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه
علما ليس وجودا آخر حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما
هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه يجب بهذا الوجود علم لكونه جوهرا
مجردا غير غائب عن وجوده المجرد وليس له وجود آخر يجب بهذا العلم فان
الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم
ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حكموا بان علمه تعالى غير ذاته فلا يلزم قيام

ويكون الممكنات موجودة في علمه تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال
بكون العلم واحداً والمعلوم متعدداً وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهم بعض المتأخرين من المثل المذكور فوجه الحجب عن مسئلة يعلم
جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة
فانه لو فرض ان الامر في المثال المذكور كذلك فليس الحال في الممثل له
كذلك والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية
واما على مذهب الحكما والقائلين بان علمه عين ذاته فيبقى ان تلك
الممكنات الموجودة في علمه تعالى اهي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو
مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل تردد بين احتمالات وقال انه
لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد يسر لنا
في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان
ييسر لنا بتوفيق الله تعالى ان نكتب على ما ذكرناه من شاكلة [illegible]
يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه اما قائمة بنفسها
او بذاته تعالى [illegible] على استوائهما لا يحتمل انقسام الممكنات بحسب الوجود العلمي
بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم ويترتب على هذا الوجود
متحدة ويمكن ان يذهب اليها الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين الى
جهة القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الكليات حاصلة في العقل
وليست قائمة به وقد حققنا في [illegible] على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا ان ما هو
في حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى والدليل عليه وانا [illegible]
خلافه قد نبه ذلك عليه بانه لو جرى هذا الاحتمال على مذهب الحكما ايضا
لم يبعد ان يكون الممكنات [illegible] ذاته [illegible]

وكذا يمكن حمل قول الافلاطونية على ذلك والدليل الذي ذكر
في [illegible] انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على ذي دراية وهذا
اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته علة لما هو عليه
من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ
الممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته
من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن
علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيثما دام ادراكنا والا لم يكن
علمنا بذاتنا علما بها عليه وذلك لان كون العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة
لا يخفى ما فيه [illegible] المعقول في العلم الاجمالي يجوز ان يكون العلم بالكل دفعة
واحدة ويحلل الى المعلوم بالاجزاء ويفصل اليها وليس المعلولات
ما يحلل اليها العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده
ولو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها هو عين العلم بالمعلول [illegible]
ذلك لا نسلم بان تحقق علم الواجب يجب لا يقتضي الكثرة فيه [illegible]
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره
منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفيته الا انهم لما قالوا ان ذاته
تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته [illegible] منطو على علمه بالممكنات [illegible]
احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقتنع به
ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحصول احد المتباينين
لا يستلزم حصول الآخر ولو فرض بينهما اتم نسبة كالعلية وغيرها

ولتوضيح ما ذكره يكفي ان يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا للممكنات
وهو يعلم ذاته مع جميع صفاته فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا
ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة
العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلول
وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية
ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون
صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم من
ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه ثم يقال ان تلك المعلولات معقولة
بعنوانها وهي باعتبار كونها علامة له تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهي باعتبار كونها علمية منسوبة اليه تعالى بالايجاب لا انها
بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها
الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي هو عبارة عن ذاته
وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا غاية ما ذكره
في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر نقلوه عن طور علم الكلام
وسنأتي به في رسالة مفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت
علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب
تعالى من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد
عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد النسبة
بعدم النسبة لا يجدي انتفاء الاثنينية قلت عدم الغيبة نفي
للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي التغاير

وايضا المحذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بالذات من حيث
هي لا ان الذات مع القيد متحد في الوجود ومع الذات من حيث هي قادر
على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين
عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى
وجود العالم دائم الوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة
من عينيه بقصد الغرز فيهما من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار
وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عاقلا بغرز الترك لا ينافي الاختيار
فاعلم انه لما كان علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات
لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل وكان الامكان مشتركا
بين الممكنات فلا بد للممكن على تقدير وجوده من الاستناد الى الواجب
وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض
نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير فيكفي الاول في اثبات هذا المطلب
بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسل عليها يتمسك
بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال
الرسل بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط
كفى في صدور الارسال عنه لكن اثبات ارسال الرسل يتوقف على

اثبات شمول القدرة الى طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة
وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته
حين استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على
تصديقه قطعاً وهذا موقوف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له
يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى
ومقدوره ولكن زعم المعتزلة واحتمال وجوده لا يجديه فلا يتم بل
الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف
ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول
القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى
والله بكل شيء عليم وامثاله مريد لجميع الكائنات الارادة صفة
مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا
نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرة احد الضدين
يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن
ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد من مخصص يرجح
احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة
وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاج
الى ارادة اخرى وتسلسل وهي شاملة لجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد
لكل ما يوجد من الممكنات والكائنات بلا شبهة من شمول القدرة وكونه فاعلا
بالاختيار فيكون مريداً لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل فمن جملة
الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريداً لها خلافا للمعتزلة
واستدلوا بوجوه الاول ان الشر والقبائح غير مأمور بها فلا تكون مرادة

اذ الارادة مدلول الامر ولازمه الثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضا بها
لان الرضا بارادته تعالى واجب والرضا بالكفر كفر الثالث لو كانت
مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد
المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب
عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعده
بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد
واراد تمهيد عذره بعصيان العبد بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه
الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني
ان الواجب الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ويحتمل
ان الانكار المتعلق بالقبائح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فانه الاتصاف
بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك
لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما
يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل
ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده فلا يلزم ان يكون العبد في المثال
المذكور مع انه اتى بمراد السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه
واتى بالمأمور يكون مطيعا لانه اتى بمراد السيد ولا شك انه لو علم
السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال
الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات
وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف
الثاني مثلا باجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير

كما يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص والامر في غير صرفها عن الظواهر وسيأتي
الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة
توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي
عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير
للدلائل السمعية وربما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات
والاحاديث وقيل يرجعان الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول الفلاسفة
قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وفوضنا
وهو منزه عن جميع صفات النقص كما يشهد به اجماع العقلاء على ذلك
فلا يشبهه اي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة
وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فانها فينا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد
من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولا ند له
ولا مثيل له قيل الند هو المناوي المخالف في القوة والمثيل هو المساوي
في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين ولما
كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر
بخصوصية فالوجوب والامكان ان كان من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراكهما
الكلية وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية
والاول هو مقتضى الاشارة الى الدليل في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب

قوله لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية
مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول
فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع كون
الواجب معلولا للغير فافهم والبرهان قد اشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي
لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان
التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما
والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض الها
هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه
ارتفاع النقيضين فان قيل نمنع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين
في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما لان مقتضاهما ايجاد الحكمة والصواب
الخير وايضا لان ذاتيهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد
منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كذلك او احدهما كاف فقط
فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما
لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر الها
فلا يكون الهان اصلا فان قيل لم لا يجوز ان لا يلزم العجز اذا اتفق القدرة
على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال
ولكن يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل
خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان
ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو ارادا الاستقلال ولم يحصل
لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول
وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمات بينة لا تقبل المنع

وما أورده من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية إذ في نوع الصورة يتشخص
كل واحد منهما بالشكل الذي يستقل في الحمل عند رايته بالشكل الصادر من الآخر حتى
يتشكل الخشبة بمجموع الشكلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الشكل فاعلاً مستقلاً
وقد يجاب بأن هذا الشكل من الأثر إلا تعلق القدرة والإرادة ولا يتصور الزيادة و
النقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من شرح المواقف لا يبقى فيه
للمنصف ريبة والله ولي التوفيق والثالث هو حصر العبودية وهو أن
لا يشرك بعبادة ربه أحداً فقد دل عليه الدلائل السمعية والعقلية وإجماع الأنبياء
عليهم السلام وعليهم دعوا المكلفين أولاً إلى هذا التوحيد ونهوا عن الإشراك
في العبادة قال أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون والظاهر
أن لا معبود له ولا يحل في غيره لأنه يمتنع حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول
الصفة في الموصوف أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الأجسام
والجسمانيات وأما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والتفرد
وذهب إلى الحلول النصارى في عيسى عليه السلام قال في المواقف إن النصارى قالوا
بحلول ذاته في المسيح وحلول صفته تعالى فيه كلاهما إما في بدن المسيح أو نفسه
وأما أن لا يعقلوا شيئاً من ذلك ويحتمل فإما أن يقال أعطاه الله تعالى قدرة
على الخلق وأن يجاد أولاً ولأن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً
وإكراماً كما سمى إبراهيم خليلاً وهذه الاحتمالات كلها باطلة إلا الأخير وما نقل
عن الإنجيل أن يوحنا وهو واحد من الحواريين نقل عيسى على نبينا وعليه السلام
أنك تقول قال أبي كذا وأمرني بكذا أرنا أباك فقال عيسى عليه السلام من رآني
فقد رأى أبي وأبي في وأنا الكلام الذي أتكلم ليس من قبل نفسي بل من قبل
أبي الحال في وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل آمن وصدق بأبي

وأبي

وأبي في فصلي فرض محبته وعموم التعريف بكون الحلولات إشارة إلى كمال اختصاصهم
والإطلاق الأب عليه بمعنى المبدأ فإن القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء
وأنت تعلم أن المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الإلهية كثيرة ويردونها
العلماء بالتأويل إلى ما علم التأويل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل
وذهب غلاة الشيعة إلى الحلول في علي وأولاده رضي الله عنهم وقالوا
لا يمتنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام في صورة
دحية الكلبي فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي وأولاده
والأئمة المعصومين رضي الله عنهم أجمعين وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول
فإن جبريل عليه السلام لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته وهذا
قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي ولا يقوم بذاته حادث
قيل لأنه لو قام به لكان من صفات الكمال فلو كان حادثاً لكان
خالياً عنه في الأزل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وبهذا
إنما يتم إذا لم يمكن أن يكون صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها وأورد
على هذا أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصاً لو لم يكن حال الخلو متصفاً بكمال
يكون زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال بأن يتصف دائماً بنوع كمال
يتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد
حادثاً كان النوع حادثاً إذ لا وجود له إلا في ضمن الفرد قلت إن
وذلك كما سلف فالوجه في إبطال هذا الاحتمال ما أسلفناه من إبطال الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد
بالحادث ههنا الصفة الحقيقية وأما الصفات الإضافية والسلبية
فيجوز التغير والتبدل فيها في حال كالخالقية لزيد وعدم خالقيته وذلك

لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه لا بتغير في ذاته كما إذا انقلب
شيء عن يمينك إلى يسارك وأنت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية
التي يلزمها الإضافة إنما يتغير تعلقاتها دون أنفسها لا يقال هذا الدليل
جار في الإضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها
في ذاته تعالى عنه لأنا نقول لا نم جريان الدليل فيها كليا فإن مثل الخالق للعالم
والخالقية لزيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الأزل نقصا بل قد
ندعي أن الخلو عنها في الأزل كمال لظهور استحالته كما بالقدم الزماني
كما استأثر بالقدم الذاتي على أنه يمكن أن يقال إن وجود العالم في الأزل
ممتنع فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة
للممتنعات نقصا وما يقال من أن أزلية الإيجاب يستلزم إيجاد الأزلية
فهو ليس بشيء كما بيناه في بعض تعليقاتنا وأما السلوب فما كان مثل
سلب الجسمية ولوازمها فحكمها بجريان الدليل فيها لا يخفى لأن الحكمي
غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره لبطلان الاتحاد على معنيه
أما الأول أن يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء
أو ينضم إليه شيء وهو ممتنع مطلقا سواء كان في الواجب تعالى أو في غيره لأن
المتحدين إن بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وإن فنيا فهما معدومان فلا اتحاد
وإن فني أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضا بل فناء واحد وبقاء آخر وأما الثاني
أن ينضم إلى شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا
آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث أن يصير الشيء شيئا آخر بطريق
الاستحالة في جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الأبيض
أسود والكل في حقه تعالى ممتنع أما الأول فلما مر وأما الثاني فلأن أحدهما إن كان

حالا

حالا في الآخر امتنع أن يتحقق منهما حقيقة واحدة وهو ظاهر وإن كان
أحدهما حالا في الآخر فلا يخلو إما أن يكون الواجب حالا في الآخر أو بالعكس
والأول لا يصح لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني أيضا لا يصح
لأنه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لأن الاحتياج ينافي
الوجوب فلا يكون الحال صورة بل عرضا فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة
واحدة متحصلة غايته أن يحصل حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه
بأنه ربما كان الواجب مع الغير علة للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة
التي يحدث منها صورة المواليد ودعوى أن الاجتماع أو الانفعال بين الأجزاء
المادية غير مسموعة سلمنا أن الواجب هو المحل لكن لم لا يجوز أنه لا يحصل من
الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الإشراقيون نفوا الصورة النوعية
الجوهرية وادعوا أن أنواع الأجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والأعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي بينها
وأما الثالث فلأن التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى ممتنع لاقتضائه عدم التبدل
في صفاته الحقيقية ليس بجوهر إذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل أو هو
المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز ولا عرض لأن العرض
محتاج إلى المحل المتقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لأن الجسم
مركب محتاج إلى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز وجهة لأنهما من خواص الأجسام
والجسمانيات ولا يشار إليه بهنا أو هناك ولا يصح عليه الحركة ولا الانتقال
خلافا للمجسمة والمشبهة فمنهم من قال إنه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم
إنه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله
سبعة أشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول إنه على صورة إنسان

فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الراس
ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه
الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من
قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل
بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا
بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام
وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها
وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهرية المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد
واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت
في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم
او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل
هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه
ويحتمل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى
بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه
اليها في الدعاء فلا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض
اصحاب الحديث من المتاخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة
الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه كما ان الكعبة قبلة الصلوة
وتصريحه بكونه جهة له تعالى حقيقة من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب

لانها

لانها نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل واما الكذب
فقد قيل ان بعضهم جوز الخلف في الوعيد وبعضهم جوز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع
ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل
وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في
وقد حكم بكذب [illegible] المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون
لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع
فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه
في دفع ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر
والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فكانها في قوة
الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء
العربية في مثل قولهم [illegible] انه لانشاء التعجب وفي قوله
رب اني وضعتها انثى لانشاء التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة
بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف العقلاء وخالفهم في
ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف
بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو وراء ما انما يحصل بالمحاذاة والقرب
وخروج الشعاع او الانطباع وهو كما في الآخرة يحصل هذا الادراك
بدون تلك الشرائط او لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في الدنيا
كونها شرطا في النشاة الاخرة اذ لا شك في قدرة
انه تعالى ان يخلق في البصر قوة يكون بها ادراك ذاته تعالى بدون [illegible]

كما قيل من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك
الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في النشاة كما في
اليقين برمابقة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده كالاصوات
والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل
فقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال
امران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان
العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال ولا جاهلا للعقول بجهل موسى عليه السلام
بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض
من النبوة هداية الخلق الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب
في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم والثاني انه علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت
على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة
بينهما بل نقف امر مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك
الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن
فتجوز رؤيته تعالى عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود بنا في مذهب
الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات
الا في اللفظ كما هو المشهور واول صاحب المواقف بان مراد الشيخ

انه ليس

انه ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما
بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود
وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود
لكنه اقام هذا الدليل على سبيل الالزام للمخالفين القائلين بالاشتراك
وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر يكون في اللغة بمعنى الانتظار
ويستعمل بغير صلة كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي
انتظرونا بمعنى التامل وقيل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار و
يستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرافة
والتعطف وح يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به
وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعمل
بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة للمؤمنين
والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية واما السنة فكقوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة
قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو يستلزم جوازه وعلى
كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية وانه تعالى تمدح
بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيهه تعالى
عنه واجيب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اي لملحقون
والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم

من غيرها نفيها الثاني ان منع العقيدة رفع للايجاب الكلي ولا اتفاق من
احتمال الآية لهذا المعنى ان يعتبر ان العموم ثم ورود السلب فيكون سالبة
جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة
في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول
بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على عمومه
بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع
المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته في الدنيا مع
اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في الآخرة
وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا
يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فقد ثبت انهم
الثاني بابدا مع انهم يتمنون الموت في الآخرة تخلصا عن العقوبة ما ثابتة
كان وما لم يشأ لم يكن نقل هذه العبارة بالتواتر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه دليل
على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك
كل ما يكون فهو ما شاء الله تعالى فكل كائن يراد وما ليس بكائن ليس بمراد
فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته خلافا مرادا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا
فانه قد علم انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف
على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم
ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها
ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبا
يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروها فبعكس ذلك واما المباح وفعل غير المكلف
فلا يتعلق بها الارادة والكراهة وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه

لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا فرع غني لا احتياج الى شئ
في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم
على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شئ لان الواجب عبارة
عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او هو ما تركه مخل بالحكمة كما قال
بعض آخر او ما قدر انه تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه
جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات
والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه الصلوة والسلام
حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى
هو المالك على الاطلاق والمتصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا
على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل فعال وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا
ان جميع افعاله تعالى تتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علما بحكمته والمصلحة فيه
على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم
يسألون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو
ينافي ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب
او كيف يكون مختلفا ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وذلك ليس
من الوجوب في شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف
وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى
الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض
الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه
بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيب

الا بان يستعمل معه نوعا من التأديب فان الم النفع الراجح فذلك التأديب كان
نافعا له وحسنه وانت خبير بانه مبني على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو
مذهبهم وبسوطا وتجد التنزل عن هذا المقام انما يتيسر فيما يتوقف عليه الطاعة
وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح
ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة
بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاوفق
في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب
عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب
خلوده في النار وان يجوز ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد
اصلح مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مراعاة الاصلح بالنسبة الى
الكل رعاية للكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وكذلك سئل
الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم
في الكفر والمعصية ومات الآخر صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني
ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب لو عمرتني
فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجاب الجبائي بان الرب يقول كنت
اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري فان قال الثاني
يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر
مذهبهم وتمهيد قواعد العقائد وابطال البدع والاهواء ومن تلك القواعد
انه يجب على الله تعالى العوض على الآلام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه

ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف
والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي
لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه في الطاعة والعقاب على المعصية
خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا
توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة
بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان
على الله تعالى واجيب عنه بان غاية ما يلزم منه وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله
تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه ح يلزم جوازهما وهو محال لانهما
قبيح واجاب عنه بان استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التي يشملها
قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال فلا يكون
من الممكنات ولا يشمله القدرة كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه
كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الاوجه
في الجواب ما اشار اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروط بقيود
وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك
الشروط على ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على ان بعد
التسليم انما يدل على استحالة وقوع الخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق
بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد القبيح ممتنع وقوعه
ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على
الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد
جائز على الله تعالى وممن تمسك به الواحدي في التفسير الوسيط في قوله تعالى
في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال

والاول فرهذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف
الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر
احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى
الساجي وابو حفص السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد
حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك ان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده
على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا
احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلا فقال
يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله تعالى على
عقابا ايخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان
ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعل
بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعل قال فاوجدني
هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر وانى اذا اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن
عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده
وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى
حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى ضمن لهم
اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى
على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ
لانه حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل
ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول

لدي

لدي وما انا بظلام للعبيد قلت ان حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف
لانه ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان
يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة وخلف
على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبدل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين
فيشكل التفصي عن لزوم التبدل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد
على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة
اليه حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان الثواب بالطاعة
تفضل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك
وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انها لا تفي بشكر اقل قليل
من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله
لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ولا قبح منه
اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور
منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما
بافعاله ولا ينسب فيما يفعل ويحكم الى الجور والظلم لما تقرر وتقرر ان الظلم
قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه
فله التصرف فيه كيف شاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه وانه تعالى احكم
الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما يضعه في موضع يكون
ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا
لما علم انه لا قبح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله اذ الغرض هو الامر الباعث
للفاعل الى الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا

ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل وانه لا محالة اكمل
من ان يفعل غرض ينتفى او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض واجيب كل من
يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان الفعل لحكمة
غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز
ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه
ان كان حصول الاولى للغير وعدم حصوله له سيين بالنسبة اليه
لا يكون باعثا له وان كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما قيل
من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه
فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم
نفعه مثلا اذا احسن الى غيره للثواب الآخرة او لكونه محبوبا او متوقعا
منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للترحم والعطوفة عليه فلازالة رقة
القلب اللازمة للجنسية كمن يعتقد حيوانا تام الهلاك فهو في الحقيقة لازالة
الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الفعل لله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو
الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم
ومصالح لا تحصى لكن لا شئ منها باعثا على الفعل كما يشعر به قوله تعالى حكمة
فيما خلق وامر وما اودع فيها من المنافع وليس لا شئ منها باعثا حاملا على الفعل
وان كانت علية كما ان من يغرس شجرا لاجل الثمرة يعلم ترتب
المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه
وغيرها لكن الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد
والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس

والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض محمولة على الحكم
والمصالح اذا تيقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق
ان تعليل بعض الافعال لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما يشبه ذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو
فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه ان اراد بالتعليل
جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى
وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك
غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين
في العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا
حاكم سواه هذا تمام الكلام فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء
وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق
على معان ثلثة الاول ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للافعال في انفسها
وان ماخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع
ليس للافعال في انفسها ما يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب
وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال
وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة
قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك العقل

لا العقل فوجوده بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان
جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
لازمة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اسناد الحسن والقبح الى الصفات
وذهب بعض متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح
قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب او الظلم والدليل
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعل
بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب
والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع
لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان لا
يوجد فيهم اختيار وبانتفائه يبطل حسن الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله
بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قولنا حسنه الشرع انه لم يرد فيه
شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التوجيه
يتعدى الى فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المحقق في المواقف القبيح
ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا
من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل
انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه

وليس

وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح
كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان
ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجز
لعدم اشتماله على الاجزاء بالفعل وبالاخرى الانقسام الفرضي
والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك
ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات
ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء
الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والكم
لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة
اليه للعلم به مما سبق صفاته متحدة بالذات اي ما كل واحدة من صفاته
الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدلوا عليه بان
القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب الاول
تعالى لامتناع التسلسل ولان صفاته لما كانت قديمة والقديم لا يستند الى الفاعل
وكذا الثاني لان الموجب الجميع الاعلى على السوية وليس مستند البعض
اولى من البعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى الفاعل جائز
ولكن لا يخفى على النفس على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ الاخبار
ولا يخفى ان ذلك في جميع الاعداد ثم الجواز ان يكون بعضها اولى من البعض
في نفس الامر وان لم يعرف وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق
لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلوم فلان الله تعالى
يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات
والمرادات فلان قدرته وارادته لا تنقطع عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي

غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق
القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة بمعنى انه يصح منه فعل كل
منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود
مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما بالنسبة الى الارادة
فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات
كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة
وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا احتياج
فيه ايضا الى ذلك نعم ان البعض قال ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير
كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بالتناهي لتعلقاتها
فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير
متناهية بل لا نسبة بينهما في النسب المقدارية ولا الزيادة والنقصية
في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ومنها الملائكة وهي
اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث
كما ورد في الكتاب والسنة والملئكة جمع ملائك على الاصل لان
الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء
لتانيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم
وسائط بين الله وبين الناس فواجههم مثنى وثلث ورباع وكان المراد
تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد فان روي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم
راى جبرئيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرئيل وهو ملك مقرب
يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق
واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض

الارواح

الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم لكل واحد منهم من الملائكة
مقام معلوم في المعرفة والقرب والائتمار بامره والطاعة له تعالى قيل انهم
لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل
ان الآية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي لجواز
الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قال جبرئيل عليه السلام ليلة المعراج ولو
دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله تعالى ما امرهم في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض
الشبهة لتوقعها وقصة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم
بل المثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم نحن نسبح
بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتحقيق ورد
الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله
كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس بمقبول عند
كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر
قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة
منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب
السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين
لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال انهما كانا ملكين
من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فابتلاهما الله تعالى بما ابتلي
بنو آدم وركبت فيهما الشهوة ومنها ما ارتكبا الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس

وتمجيدا الصنم وعلقا بها الاسم الاعظم الذي كانا يتوجهان به الى السماء فمسخت الزهرة
بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر
الملكان على الصعود غير معقول ولا منقول لان الفاجرة كيف قدرت
على الصعود وعرجها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود
مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي صعدت الفاجرة به وعلماها في سياق
بيان القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم
ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق والاصحاب اجمعوا
على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق
فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة
على يد مدعيهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام
بقولهم ولا خلاف بين اهل الملل في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق
كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضي النتيجة وهما
كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وكلامه مؤلف
من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث اضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين
فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف
واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة
فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت بالالهام يعزلوا
بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق الحادث

على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام
النفسي كما قال بعض المشايخ ان كلام الله تعالى ليس في لسان او قلب
ولا حالا في مصحف ولوح وامنع اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي
والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه تعالى وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو
قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات
في جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه السلام او غيرها كشجرة موسى عليه السلام
فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة له تعالى والكرامية
لما رأوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل
وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا
للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة
من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة
له فهو قديم والاشاعرة قالوا الكلام معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم
فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة
في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب
البعض الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في ذلك مقالة
ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير
والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها
ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير

أقول لا يخفى أنه على هذا لا نفع للأشعري في الذهاب إلى الكلام النفسي إلا ازدياد المؤنة لأن التدافع المذكور في نتيجتي القياسين راجع بالنسبة
إلى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره أن يمنع كبرى القياس الثاني كالمعتزلة والحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ الأشعري بالكلام
النفسي في مقام الاستدلال [illegible] الشبهة المذكورة لكان له وجه ولكن التزام أمر في جواب إيراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه [illegible]
يجب المستدل [illegible] فلا يتجه [illegible] يوسف قراباغي

أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام
الله حقيقة وكعموم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعموم كونه
المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالمعنى [illegible] فيكون الكلام النفسي عنده
أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف
المقروء بالألسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة
والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة والأدلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام
دون نفس الكلام جمعاً بين الأدلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول
وقد قيل إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية الإقدام
وتعقيبه أكثر أما أولاً فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهي
ولا خبر وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق ووضع الأوصاف
لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ
بضرب من التكلف وأما ثانياً فلأن كون الحروف والألفاظ قائمة
بذاته تعالى من غير ترتب بمقتضى الحكم إلا أصوات مع كونها أعراضاً
سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة [illegible]
أن يقال إن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب
بين أجزائها وأما ثالثاً فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ
من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها
بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة

فلا

فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الألفاظ وإن لم يوجب ذلك
ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت
بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض
الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية تعالى مجانساً للصفات
المخلوقات وأما رابعاً فلأن ما ذكره من المفاسد ثم فإن تكفير من أنكر
كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات
البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره أصلاً
كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ما خلا [illegible] وموافقيه وما علم من
الدين كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالاً
على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على أنه صفة قائمة بذاته وكيف
يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف ما نقل عن الأصحاب
وكيف يزعم أن هذا الجم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من
ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك وأما خامساً
فلأن الأدلة الدالة [illegible] الشيخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع إلى الملفوظ
كيف وبعضها مما لا يتعلق الشيخ بالقلب [illegible] و[illegible] تخصيص الكلام
كلام [illegible] يتوقف على [illegible] مقيدة [illegible] مبدأ الكلام النفسي فيها صفة يتمكن بها
من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي يطلع على المقصود وهذه الصفة
ضد الخرس [illegible] مبدأ الكلام النفسي [illegible] غير العلم فإنها قد تخلف عن العلم
فإن كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فلا [illegible]
كلامه [illegible] الكلمات التي رتبناها في خبايا الأعجز [illegible] فهو كلام الغير
لا كلامنا

اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهي الصفة القديمة وتلك
الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام
مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى
الامارة بحيث تكلم بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود
العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب
هذا الوجود كلام لفظي وبهذا الوجه سلم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما
يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية
من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما ذهب اليه متقدمو الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى الاول بالحق كلام الشيخ بانه
الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة فانه يلزم ... بغير ترتيب والترتيب فيها
بحسب الآلة فانه يؤدي الى السفسطة فليتدبر ولا يلزم على ذلك ما يرتب العرض على
متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المعتزلة ... يكون كلام الله تعالى وانكار كونه
ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كافرا ... ما بين ... حافظ كلام
الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن ... كون هذا المكتوب كلام الله
الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولولا ان في الصادق ...
رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه توقيفية
اي لا يجوز اطلاق شيء عليه ما لم يرد باذن الشارع قال في المواقف وشرحه
ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة من اللغات انما النزاع في الاسماء
المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الا انه اذا دل العقل

على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي
او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل
على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما
لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم
مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن
يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك
ما يراد تعريفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان
الطب علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام
بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد
من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في
ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاذن
من الشارع انتهى قلت وذهب الغزالي الى انه يجوز اطلاق ما علم اتصافه
تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت
مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في
المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو ...
... بتصرف فيه هذا الاعلام ويشكل بلفظ خداي ونحوه من اسمائه
في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير الا ان يقال لفظ خداي
معناه ذو ... الموجود بذاته ... الواجب الوجود لذاته

واما اذا عدم فليكن الموجود الثاني او ليكن المعاد الذي حدث ب وليكن
المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك
ولا مخالفة الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه
دون ج فان نسبة ا اليهما متشابهة من كل وجه الا في النسبة التي
نتكلم فيها فلا يمكن ان تختلف فيها او لا يمكن كليهما او ان لم يختلفا فليس يجعل
لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه
كان لب دون ج نفس تلك النسبة واحد المطالب في بيانه نفس المجهول
الخصم انما كان لج بل ا او لج مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيعدم من حيث
هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ثابتا لم يعدم من حيث هو ذات ثم اعيد
اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الان يبطل هذا فهو جائز واما لم
يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين
مستحقا لان يكون الا الموجود الثاني دون الحادث الاخر بل ان كان
يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واما اذا كان الحوالة
الاثنان موجبا لكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر
فان استمر موجودا او حالا اذ هو اثنين واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا واحدا وبحسب اعتبار المحلين شيئين اثنين
فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية المفرقة لا غير
هذا كلامه وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم في الخارج يبقى في نفس الامر
بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كالوحدة الباقية العلم
ووجه دفعه ان الوجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية والتي ربما مع الموجود الخارجي بحقيقة انها بعد التحقيق قلبت ابايه

ما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه وقال بمثل ذلك في سائر اسمائه
بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع
العالم وامثالهما فانما هو بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد
الجسماني فانه الشايع عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به
ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القران
في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون
نزلت هذه الاية في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم
قد رم وبلي ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال
صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التاويل
بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم
العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان واعلم انهم [illegible]
والمعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم
او بان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين يجوزون اعادة
المعدوم موافقة للفلاسفة وفيه نوع من استحالة من تجويز اعادة الروح
التنبيه عليها انما ذكر ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وجودا ثم
عدم واستمر وجوده في وقت اخر وهو [illegible]

مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك البدن المفروض
موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الخارجي الى المعدوم السابق الوجود اولى
من نسبته الى البدن المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنها
انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا
ولاحقا شيء واحد والاعادة تقتضي اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد
واستحالته اول البديهة ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا عبارة
عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالعدد
فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على
وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل
ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الثاني
وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا
لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان المعاد الجسماني ايضا لان
اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن لها جزء صوري لا يكون بدن زيد
الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرقت اجزاؤه وانتفى الاجتماع
والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع
والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون
المعاد بعينه هو المبتدأ الاول بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور
مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كان مجرد

اصطلاح فان القوم دل على استحالة الزيل تعلق نفس زيد ببدن آخر
لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية
بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر
الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل والاجتماع السابق
لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا
مثلا شخص واحد محفوظ الوحدة الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف
والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبل ولما لا يتوهم
ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون
كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد
مكحلون وقد قال ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدنه وذلك
البدن بحسب الشرع والعرف ومثل هذه التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة
في كونه المحشور هو المبتدأ فافهم واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به
ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها
باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره
ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه
اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا
بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة
الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين
ما بين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه
في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه

وقال الامام ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمر مرة اخرى وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير اخرب بتخريب الاجزاء او باعدام والفناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا القول في شرح احوال العبد

شرح مواقف

في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية فهو انما فاز بهذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادة قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فانها ليست من المسائل الكلامية ومن هذا كان ابن الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما بسطه في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلوة والسلام حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهي السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وفي سياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل العقلي ليس من وظايف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص الكثيرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة

ومثالبهم

ومثالبهم على اهل الموقف تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين والصراط للنصوص الشايعة في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور عليه ولو امكن فايجاده عبث ولو امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ويرد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات على انه خارق للعادة والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب وغضب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا تعيين الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان ورد في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين بالقسط للاستعظام وقيل الكل مكلف ميزان والجنة والنار حق وهما مخلوقتان الان لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين ولقصة ادم وحوا ولم يرد نص صريح

في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما
ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما
في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد
في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار
فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع
الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الجنة مخلوقة في جسم آخر قلت
اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث
يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة
على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح والحكمة في خلق الجنة
والنار المجازات بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من
المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون عبثا والجواب انه لا يجب عليه
رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة في
المجازات ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح
للمؤمنين في قبورهم باب الى الجنة وللكافرين باب الى النار وان المؤمن يصل اليه
من روح الجنة وللكافر يصل اليه من حر النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما
الكافر فيخلد في النار مطلقا قال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب
انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد بقدر
وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها
وفي المنقذ للغزالي كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون ب

الكتاب

الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم
مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب
عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال
المشركين في النار لما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي
صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار
وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم
الله منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح مسلم ان اطفال
المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدم
اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم
تعملون قلت وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة فلا بد
لهم من دليل آخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات
بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج آخر الامر الى الجنة تفضلا او وجوبا
والدليل على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان
خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون
مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان
المشهورة فخلود صاحب الكبيرة محمول على المكث الطويل جمعا بين الادلة
فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون مع الدوام او لا وقالت
المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت
الخوارج بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء
في تعريف الكبيرة فقيل ما ثبت بقطعي هو خاص وقيل ما فيه حد او لعن
او وعيد بنص كتاب او سنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما فيه

اكثر الثلثة او اكثر منه او اشعر شبهها من المركب شبهها مثل اشعار
اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه
او وطي زوجته وهو يظنها اجنبية قال الرويانى من اصحاب الشافعي
الكبائر من الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر
والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق
بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا او ضم اليها شهادة الزور
واكل الربوا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع
الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة
في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر
وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عمدا وسب
الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال
والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار
وامتناع المراة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله تعالى والامن من مكره
والاهانة لاهل العلم وحملة القران والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه
تاخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانا تركت الشهادة
بلا اعتذار به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة
لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فلم يبق فرق بين ما نفى عنه الغفران وما اثبت
والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن

من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع
عنده الا باذنه وعند المعتزلة كما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة
لم يجز الشفاعة واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها
فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم
الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم
في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة فيهم وهو صلى الله عليه وسلم مشفع
في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء
فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين للعفو ورفع الدرجات فشفاعته
عليه السلام عامة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولانه
مطلوب لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث
ان الله تعالى يقول اشفع تشفع واسئل تعطه وهو صلى الله عليه وسلم
لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو
الشفاعة الكبرى التي خص بعض العلماء العالم المحرقة به وعذاب القبر
للمؤمن الفاسق والكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل
الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين

والاحياء في الامانة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الامانة فيه ايضا بعد
سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ويقول عليه السلام ان احدكم اذا مات
عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان
من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيمة
وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله
عليه الصلوة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا
الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد
في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام
عن نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال
عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على دين نبي آخر واختلف
الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم
من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت
التعذيب بالفعل بل قال تجمع الالام في جسده فاذا حشر احس بها
دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير
اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم
ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المأكول في بطون الحيوانات يحيى ويسأل
وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر
قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان
لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح
والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا

لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية
وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا
يؤمنون بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه
صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي
اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا تشاهده الامة
فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في
نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد
ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان
وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه
حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد
واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام
الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم
ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم
فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي
اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس
عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحية من غير وجود الحيات فان قلت
ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول
وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت
الا الثالث واما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك
في حيز الامكان وان من انكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع

قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فيكون من افعاله تعالى ما لم نأنس به ولم نألفه
وذلك مجهول ومقصور بل يمتنع الطرق الثلث في التعذيب بحكم التفريع بما
وجب وترتب عقيبه العقاب بنوع واحد من هذه الانواع وترتب عقيبه مجموع هذه
الانواع الثلث هذا هو الحق نعتقده به اعاننا الله على التصديق به ويتعلق بما
بالنبي عليه الصلوة والسلام وسؤال منكر ونكير حق لقوله عليه السلام اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له
ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان
قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ذراعا
ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان
منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله لا ادري فيقولان
قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه
فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك
والحكم المتنازع فيه والتلقي لتسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما
المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين
وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر
وتعذيبه وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك
منها حد التواتر وان كان كل منها خبر الآحاد وانعقد عليه السلف الصالح
قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب

وما يتبعها حجة عليهم ومن تأمل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى
لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة ونشأة وهي في كل نشأة
تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد في المنام صورا
لا نشاهدها في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا
لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قوله الناس نيام فاذا
ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى
الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول
ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون
خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي
ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على
صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتي ان
ينطق الضب فنطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح انه لم يخرج عن المعجزة
لان احياءه معجزة وهو غير مكذب له وانما المكذب هو ذلك الشخص
بكلام وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه
السابع انه لا يجوز المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة
بزمان يسير عادة مثل الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات من لدن آدم
الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر

وذهب مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته صلى الله عليه وسلم على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية
واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط
والصابئية بنبوة شيث وادريس وبعض اليهود بانكار نبوة عيسى
صلوات الله على نبينا وعليه على ما نعلم من تضاعيف كلماتهم بعض تشبثات هؤلاء منهم
وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا سيد المرسلين
صلوات الله عليه اجمعين وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى
غير العرب وهو قاطع النقض قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى
النبي كان مختصا بالعرب لغلبة الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد
فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد
صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر
الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي
اليه موجود محفوظا وقد تحدى الخالفين مرارا عديدة الى معارضته
باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف
الى المقارعة بالسيوف ولم يات في زمنه عليه السلام الى هذا الزمان احد
بمثله ولا بما يدانيه سواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف
العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع
كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع
الامرين كما قال الحاجبي او لصرف الله اياهم عن المعارضة مع القدرة

كما ذهب

كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم
العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة ثم ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم على ان
المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها حد التواتر فالقدر المشترك
بينها متواتر كشجاعة علي [illegible] وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات
الكلام وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف
الالهية والذخائر الحكمية التي تعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب
فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب الى غير ذلك من شمائله الكريمة
التي تبهر الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم وما ذكرتم واما
كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
ولقوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق
الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز
عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت
هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور
عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي فلذلك ختم النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته الشريعة فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين
والانبياء معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده وعن الكبائر عمدا
والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور
فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب
فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى

وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون
وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون
عن تعمده واما صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال المص
في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح قدس سره المختار خلافه
واما الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض
المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغائر الغير المشعرة بالخسة
عمدا ايضا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح
العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا
بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققون
اشترطوا ان ينبهوا عليه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور
الكبيرة وذهب المعتزلة على امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن
اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة
قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن
الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان
بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى
او كونه قبل البعثة قلت هذا كلام لا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي
والمختار في المواقف وشرحها انهم في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر
مطلقا او سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف
الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة والتعبير
بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار

سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة
ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل
من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة
افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية
لا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا
يندفع ما يتوهم من ان ترك الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين
ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كون الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه
افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تعالى فيهم
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزوة بدر
وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب قليب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت
الاحاديث الصحيحة في بشارتهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم البخاري في
جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم
مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
وسائر ازواج النبي عليه الصلوة والسلام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وكرامات
الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف
بالله تعالى وصفاته المنزهة بحلية قلبه الرغاب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة
وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج
كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة

فرغبتهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون كما قال تعالى فلما نسوا ما ذكروا به
فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم
مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم
على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلى فلما نسوا ما ذكروا به الآية
وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم
من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات
الاولياء اذ لو ثبتت لاشتبهت بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة
التحدي وبانها تكون معجزة للنبي عليه الصلوة والسلام وكرامة للولي الذي ظهرت
على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر
عن عدة من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع
العاقل انكاره لانه بعد تتبعها او تواترها لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ
المخبرين على الكذب يجزم انه جاء من شاء ويختص برحمته من يريد
فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم من يشاء بما شاء ويختص
برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست
من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة
لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب
الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة
المسلمين عن الخطا والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المص
والامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق لقبه النبي عليه السلام بذلك
واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبتت امامته بالاجماع وان توقف بعضهم اولا

فان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة
فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر
رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك
وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد ولقب بخليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت امامته مجمعا عليها من غير مدافع
ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص
على ابي بكر وللشيعة فانهم زعموا النص على علي رضي الله عنه اما نصا جليا
واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيها ثم عمر الفاروق الفارق بين الحق
والباطل برأيه الصائب ثبتت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر
بعد ما انقضت خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر
مرض فلما ايس من حياته دعا عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده من الدنيا
خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب
الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه
وان جار فلكل امرء ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الكافة
وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوه حتى مرت بعلي رضي الله عنه
فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام
عشر سنين وستة اشهر بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل
والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة

على يد أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته قال ما أجد أحدا
أحق بهذا الأمر من النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى
عثمان رضي الله عنه وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص
رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وجعل الأمر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر وفوضوا الأمر
الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من
الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمع والأعياد فصار ذلك إجماعا
ثم عثمان ذو النورين سمي به لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية فلما ماتت
زوجه أم كلثوم بنتا أخريين له فلما ماتت قال صلى الله عليه وسلم لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص أصحاب رسوله عليه الصلوة والسلام في أمر الدين
والدنيا ومناقبه أكثر من أن تحصى وأوفر من أن تستقصى لما استشهد عثمان
اجتمع كبار المهاجرين والأنصار بعد ثلثة أيام أو خمسة من موت عثمان
والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد المدافعة الطويلة والامتناع الكثير فبايعوه
فصار خلافته إجماعا من أهل الحل والعقد فقام بأمر الخلافة ست سنين
واستشهد على رأس الثلثين من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بعد
الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وقيل إن الثلثين إنما تم بخلافة أمير المؤمنين حسن بن علي
رضي الله عنهما ستة أشهر بعد وفاة أبيه أمير المؤمنين علي رضي الله عنه والمراد
الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الأئمة من
أهل الحل والعقد من بعدهم خليفة ولهذا ذكر الفقهاء من أنه يجوز إطلاق
خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان والأفضلية بهذا الترتيب
أي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي

رضي الله عنهما وقال إمام الحرمين الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل من عمر
ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهم وعن أبي بكر ... تفضيل
علي على عثمان رضي الله عنهما ومعنى الأفضلية أي الأفضلية أكثر ثوابا
عند الله تعالى باكتساب ... إذ الأعلم والأشرف نسبا وما أشبه ذلك
فإن صيغة أفعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما أعم من أن يكون
من جميع الوجوه أو بجميع جنس الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه
ههنا هو الرجحان بهذا الوجه أعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الأخر
فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد الفضائل الأخر ولا في مجموع الفضائل
من حيث المجموع وتمام تفصيله في حواشي الجديد لنا على الشرح الجديد للتجريد
والكفر عدم الإيمان والإيمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما أنت
بمؤمن لنا أي بمصدق لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا هذا مذهب الشيخ
أبي الحسن الأشعري وأتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة
عليه شرط فمن أخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية
من غير إذعان وقبول فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان
إنكاره عنادا أو استكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما
وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الإيمان قوله تعالى
أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وقوله ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقوله
وقلبه مطمئن بالإيمان وقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
... ظاهرها الخبر المحصورة الإيمان إلى القلب فدل ذلك على أنه فعل القلب
وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالإيمان معطوفا عليه في غير موضع

من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف
على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عشرة العشرة وآحادها وتفصيل
المقام ان فيها اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال اجزاء من حقيقة
الايمان داخلة في قوامها حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة
والثاني ان تكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في
العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا ينتفي بانعدامها
زيد بانعدام احد من الامور وكالاغصان للشجرة تعد جزءا منها ولا تنتفي
بانتفائها وهذا مذهب السلف كما ورد في حديث النبي الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
فكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين
الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال
حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين اصلها
ومجموعها مع الشعب والاوراق فلا يبطل الانعدام عليها بما بقي الساق وقطع
الا ان المعتبر كرينة فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها
واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم
تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له يطلق
عليها لفظ الايمان مجازا وللاعمال فيه وبين الايمان الذي يكون اطلاق
اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة
عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام
هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما

والاسلام

والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين
والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان
كما قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فيصح ان
يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام
الحقيقي المعتبر عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في الموقن
المصدق بقلبه التارك للاقرار واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان
بما هو لغة فسبق العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه
الاشارة وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا
في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد
القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى الصادق
وتوكم حول ذلك وان لم تصب الحقيقة ولا نكفر احدا من اهل القبلة
وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك
ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا
عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الا بابيه
اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار وذكره بعد القادر لان الاختيار الذي في جنبه
الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يقبله المتكلمون
اعني صحة الفعل والترك فلا ينفي القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل
فيفعل بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العليم فعلا كما او عرفا او بما فيه شرك
او من وجوب الوجود او في خالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور
فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل
الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم

فقال لا يجوز لانهم ينزهونه عما يشبه الظلم والقبح ولا يليق بالحكمة وسئل عن
اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير
وايجاد بالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال او ثاني
المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار وانكار النبوة وانكار ما علم
مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا فمثال الاول الذين
ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون
للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحل التختم
بالفضة للرجال واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه
وان يكون حرمته من ضروريات الدين وهو يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول
لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن
لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا حتى يكون
من ضروريات الدين قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الغزالي
في كتاب المنتخل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة وكان
منكره فكيف المجمع عليه فان لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد
ان يقال انه اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد
ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك
فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في ابوي
النبي بما يوجب تكفيرهم عندهم وكذا قذف عائشة وسب الصحابة بغير ما ذكر
ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي فالقائل به مبتدع وليس بكافر
ومنه التجسيم اما القول بانه تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية
المشبهة للوازمها غير نسبة بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي

في العزيز

في العزيز وذكر العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت
نحن نرى الفقهاء يكفرون بكثير مما ليس فيها نفي لبعض الامور التي عدها المصنف
من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال اني ارى الله تعالى بعيني
شفاها كفر مع ان الامة اتفقت ايجابا على ان رؤيته تعالى في الدنيا جائز
عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام
فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية
قلت حكمهم بالردة في الكلام مبني على انه يلزم منه احد الامور المذكورة والظاهر
ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب
النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه عليه السلام
خاتم النبيين وقس عليه باقي الكلمات وتامل فيها يظهر لك اشعارها باحد
الامور التي فصلها المص والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسند
الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة والتلطف على العبد واذا وصف بها العبد
فالمراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم
بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم
على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان
لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والطاعات
والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية
بل للاحتراز عن مضارة الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال
والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم عليها مع الاشتغال
في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على المعصية من غير عزم على عدم
العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم

وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام القبيح قبيح وقيل
هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود
بذلك الذنب وان لم يستقم على الندم وعندنا مطالب بشرط في حصول التوبة
واجبة لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله لطفا ورحمة [illegible]
لا وجوبا للمعتزلة واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها
عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف
مبني على ان الندم لكونه مطلق القبح فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا
فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك
الذنب سنة لان في توقيت التوبة عدم وجوب العزم على ان لا يعود اليها
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يتبع ما يؤمر به فان كان ما يؤمر به
واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به
والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه
مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا
من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل
النكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه
وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب
بل ربما كان حراما بل يلزم ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا
يخرج الا للضرورة ولا يلزم مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة
للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول

او شك

او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا
لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب لاظهار شعار
الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه السلام
من يتبع عورة اخيه المسلم يتبع الله تعالى عورته ومن يتبع الله تعالى عورته
يفضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وايضا علم من سيرته
المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويزجرهم
الى ان يكاد يكل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه وقد صرح الفقهاء بانه
يستحب للشهود الكتمان في الحدود في غير الكفر وقد روي ان عمر دخل
من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا عمر ان كنت
قد عصيت من وجه فقد عصيت من ثلثة اوجه فقال وما هي فقال الرجل
قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقد قال الله تعالى واتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم
حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر وشرط ان يتوب
وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه [illegible] انه تعالى على [illegible]
العقايد الصحيحة التي مر تفصيلها و[illegible] العمل بالحب ويرضى
وفي بعض النسخ ودفعك لما ارتضي من الاعمال قيل التوفيق عند الاشاعرة
واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة
قلت والظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحقق في كل
مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة
التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف
ما عرفه بعض المتأخرين جعل الاسباب موافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا

الامام اذا ذكر في كتب المعقول يراد به الامام الفخر الرازي وفي كتب الكلام يراد به الامام الغزالي من تلامذة امام الحرمين وفي كتب الاصول امام الحرمين والقاضي اذا ذكر في كتب الكلام
يراد به عبد الجبار وفي كتب الاصول القاضي ابو بكر الباقلاني
افضل زاده

على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا
وتب علينا انك انت الكريم التواب فرغ من تاليفه مؤلفه ضحوة يوم الاربعاء
الثاني عشر من شهر مولد النبي صلى الله عليه وسلم سنة خمس وتسعمائة ببلدة جرجان
حماها الله تعالى وسائر بلاد المسلمين من ريب المنون وآفات القرون ورزقنا عما قريب
من الوصول الى الآل والاولاد قرة العيون وقوة المتون وصلى الله على خير خلقه وآله
المبعوث من جملة القبائل والبطون صلوة دائمة بدوام الايام والقرون
تم تسويد هذه النسخة على يد افقر عباد الله الى رحمته [illegible]
[illegible] على الاتمام بالآل والاولاد [illegible]
ليلة الاحد السابع عشر من [illegible]
محرم الحرام سنة [illegible]
بالف [illegible]

[illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد [illegible] الصدر [illegible] عنه
١١٧٥ [illegible] عنه

[illegible]

حسبي الله وحده

من الكتب التي وقفها الفقير

الى الله ربه ذي المواهب

محمد المدعو بين الصدور براغب

وكفى عبده ١١٧٥

قوله [illegible] الكلام [illegible] من الكلام [illegible] [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

منه [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وهو النبأ لعله اشارة الى ان الضمير راجع الى مدلول اللفظ التي الذكور ضمنا فلا يتجه ذلك كما حسبه البعض من ان المراد هو النبي وهو النبأ [illegible] الكامل بمعونة المقام على الاخص قوله وعلى هذا الرسل من اوحي اليه وكذا الرسل لفظا من نبي امر بتبليغ ما بعث به سواء كان شرع قبله وتبليغ ما اوحي الى اولئك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مامورا بتبليغ شريعة موسى عليه السلام وتبليغ ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق وتوبيده ما نقل انه كان يستند ظهره الى الكعبة يقول ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام غيري والا جواز مع كونه نبيا وعلى التقدير لا يتقضي [illegible] انه يتكلف وذلك بانه يجعل الخلق المبعوث اليه [illegible] مبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية [illegible] زيد بن عمرو بن نفيل فانه موحد الى مبعوث او حي [illegible] له من جنب انه يعمل به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر لان النبي مخبر على انه فعيل بمعنى الفاعل ويكون اليا منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع على انه يكون الهمزة او اليا منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا من النبا بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمز قوله او من النبي بمعنى الطريق فانه طريق يتوصل به الى الحق واصله على هذا الهمز لفظا [illegible] ما في القاموس حيث ان يكون اليا منقلبة عن الهمزة قوله اولها المفرد الكامل على ما يتبادر اليه الذهن وهو نبينا محمد عليه السلام اكمل الانبياء عليهم السلام وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل اللام على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو الحقيقة بحسب المقتضى تنبيها على ان هذا الحديث تمام السياق [illegible]

ساير

فالقاموس في باب الهمزة نبأ ككنع نبأ ونبوءا ارتفع [illegible] ولا يمنع ذلك كون الهمزة منقلبة عن الواو الا انه لم يثبت في الجوهري

النبوة والنباوة ما ارتفع من الارض فان جعلت النبي ماخوذا منه [illegible] فاصله غير الهمز

صحاح جوهري

فيه اشارة الى ان [illegible] الذهن [illegible] الارادة [illegible] اذا وقع على اللفظ على معناه الغير المتبادر [illegible] منه

ساير الانبياء عليهم السلام قوله على هذا الاسلوب وهو احد ما فرقه الى النبي قوله وانت تعلم بعده جدا اذ يبعد ان يكون له وجه كما يعرفه كلهم ان الذي [illegible] ايضا مع انه فرقهم اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله السين انما لتاكيد اذ التاكيد الافتراق وتحقق وقوعه وتوقعه فان ما هو متحقق الوقوع قريب بيانه للعلاقة التي يستعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فقال ابو علي الفارسي هذه ليست هذه اللام اي في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لاقومن فالفرق بينهما مع ان فيه التاكيد فيهما هو ان اللام في لاقومن مؤكدة بمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم وناب سوف عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليعطينك قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن نبوة يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي غير اليه لا محالة قال الامدي ان المسلمين عند وفات النبي عليه السلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة فظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى القدر انه تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى نيف وسبعين قوله لجواز كونه الاصول التي بينها المخالفة معتدا بها ارفا بتقييد المخالفة [illegible]

الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقايدهم
متخالفة ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلفة متغايرة تغايرا تاما
حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقايدهم
ما سواه مخالفة معتدا بها ومن يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول
الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها المخالفة
في الجملة ازيد منه قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات
بلغوا هذا العدد اه يريد انه يجوز ان يحمل الحكم على الاصول التي
ويريد به الاصول التي بينها المخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها
اولا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت من الاوقات
العدد وانهم زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول
اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان من الاولى ان يعبر
بالواو فلما كلمة او باعتبار اكثرية الوقوع لا باعتبار الزيادة
والنقص فلا يكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن يبقى الكلام في ان
ذكر هذا العدد والوقوع في وقت ما ودونها الوقوع في الزيادة
قوله فلا بعد انه لو اريد اه وذلك لان دخول عصاة كل
فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل
يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم
فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد والخلود
فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله
بعيد جدا وذلك لعموم الوعيد الوارد في دخول العصاة
فيها واما ما قيل ان بعضه انما هو على تقدير انه لا يكون المراد من
الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لانه من نوقش في حسابه فقد عذب وليس بناج من الفتوى الى

الشفاعة

وذلك لان سياقه يدل على ان الفرقة الناجية هم الذين وافق عقايدهم عقايده عليه السلام وعقايد اصحابه مطلقا
سواء يدخل النار بسبب العصيان اولا وموافقة عقايدهم لا يوجب عدم دخولهم النار بل دخول بعضهم فيها
محقق لان المسلمين كانوا شيخ فسياقه ابى عن ان يكون المراد بالفرقة الناجية من لم يدخل النار اصلا فيبعد
القول المذكور اقول يمكن ان يكون المراد بالحديث الذين هم على ما انا عليه واصحابي اعتقادا وعملا
فلا يابى السياق عن الارادة فلا يبعد القول المذكور ع‌ع نوابه

الشفاعة فقد عرض للعذاب فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش
في حسابه والمعتقد الى الشفاعة ناجيا ايضا لا تقرير لا يخرج ذلك عن كونها
بهما على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان
حيوته عليه السلام وعنده وفاته على العقيدة التي هو عليها كان
النبي عليه السلام على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بانه
بعضهم يدخل النار فانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي
على ما هو مذكور في الكتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه
ههنا هو انه هل كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم بقوله كلها
في النار على كل واحد من احاد هذه العدد والتي هي الفرق و
الطوائف فانه تاليف هذه العدد منها او من غيرها فيكون حكما
واحدا استثناء الطائفة واحدة واعراض اجمالا عن هذا
الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم التعارض بها مطلقا
فيها وهو ينافي لكون عصيانه العاصين منها سببا للدخول
فيها وكيف يلزم في دفع المنافاة القول بان معصية الفرقة
الناجية مطلقا مغفورة ومما ينبهنا عليه يظهر انه لا وجه لما ذكره
انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار على كل واحد من
كل فرقة فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب الكلي
فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
قوله ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم اه اي ولا يبعد ان
يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في
النار كون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان
دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر الفرق
فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة قطعا وان كانت بعضها بالمعاصي

بسبب معاصيهم ايضا ولا شك انه الدخول بسبب العقيدة الباطلة
يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعاصي على ما اشار اليه
المحقق الرتاني ره ما يرونه راه كريم وقال ره ما ورد من عذابا
شكرهم وقال ره وبما ذكرنا فظهر انه يجوز دخول الفرقة
الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال انه قلة مكثهم فيها
بكونه لانه مشترك بين جميع احادها لا يوجد في سائر الفرق
وما ذلك الا الاعتقاد فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق
ولم يصل اليه من حيث انه لم يصل اليه يدخل النار
ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثه
فقد بعد عن الحق وكيف وعقائد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي
عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم **قوله** ترغيبا في تصحيح العقائد اي
عن استطول المكث فيها بعدم الدخول ترغيب لهم لان تصحيح
عقائدهم بان يتمسكوا بالاحاديث المروية عنه عليه السلام و
عن اصحابه رضي الله عنهم ولا يتوسلوا بمعقولاتهم او مع النقل
عن الصحابة ووجه كون القول بتقدم دخول صاحب العقيدة
الصحيحة ترغيبا في تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان
قوله وهو من راى النبي عليه السلام هذا لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي
اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من حقيقتها
وما في حكمها ويشمل من لا يعد صحابيا كمن راى النبي عليه السلام
وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن
خطل الا انه يلتزم كونه صحابيا ويقال لا يعتبر في كونه صحابيا
بالاطلاق على الكفر الاصح كما لا يعتبر في ذلك الكفر السابق وانه قال
زمانه **قوله** سواء كان في حال البلوغ اولا وسواء تخللت الردة

بين

بين ابانة به عليه السلام وبين موته على الاسلام او لم يتخلل
قوله تلك سياق الحديث حيث قال الذين هم على ما انا عليه و
اصحابي **قوله** المتبعين لما روى عن المشهورين منهم باسناد وهم
اي النبي عليه السلام واصحابه وذلك الاتباع لكونهم لا يخلو عن اعتقادهم
العصمة في المشهورين وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم **قوله**
[illegible] بالفروع والسمع فانا نعلم ان الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين
نصب الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون
خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين فيجب
نصبه على الله تعالى لكونه لطفا ولكون اللطف واجبا عليه **قوله**
بل جوزوا رؤيته كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان
المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الموجود وهو مشترك بين
جميع الموجودات الا انه عدم وقوع الرؤية على بعضها
كالاصوات والطعوم والروائح ونحوها المجردة يجوز بان العادة
بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها
فينا **قوله** وجوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس
ذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة والله تعالى قادر
على خلق رؤيتها فيه **قوله** والفرق بين الارادة والرضا
فان الرضا عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم
عين الارادة **قوله** من الصحيح الصحيح هو الذي اتصل
اسناده بنقل العدل الضابط عن مثله الى منتهاه ولا يكون شاذا
ولا معللا وهو عند [illegible] في انه يروي الثقة حديثا يخالف
رواية الناس والحسن هو الذي فيه قريب من الصحيح وقال بعضهم هو
الذي لا يكون في اسناده متهم بالكذب ولا يكون شاذا

لعل الماه الى هذا التجويز مع شناعته ملاحظة كون قوله
ولا يبعد ان جوابا على صحة مقابلا لجواب الاول ان ذاك
بقوله من حيث الاعتقاد فلا يبنى على مبناه وان الافلا تقابل
بل يكون تعقيبا آخر له فلزمه ان استقلال المكث الموجب
للدخول مع اعتقاد ان يكون بسبب الاعتقاد والعقيدة
ثم وجه كونه ترغيبا في تصحيح العقائد لازمه فوقع فيها ووقع

ذكر الاشموني رأى النبي ثم آمن به ثم بعد مدة بناه على انكار
فيه نظر الا ان يلتزم كونه صحابيا فتامل فتدبر
ما سوا ان التعريف ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع
فلانه لا يشمل الاعمى المؤمن به انه صحابي باتفاق واما انه
ليس بمانع فلانه يشمل المرتد بعد ان رآه وآمن به ثم فتأمله
لا يخفى ما في هذا الالتزام والتأويلات التي وردت في حق الصحابة
رضي الله عنهم ما فيه كثيرا من الصحابة كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وقوله عليه السلام فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم الى غير ذلك من الاحاديث الواردة
في حقهم وشانهم وايضا يخدشه قوله ومن عظم ما انا عليه
واصحابي ويمكن الاجاب عنه بان هذا الايات انما تنافي
لصاحبه فانما المرتد ليس بداخل لعدم نفعه فاتهم فتدبر

كما انه وذا منه تعجب للاصم فان نقل عن الشيخ من ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس المراد انه ليس بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف لان المراد بالامكان ان كان امكان الوجود والعدم فلا اختصاص له بالعدم فكيف يصح ان يقال ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى مع انه يصح ان يقال ان الحادث بهذا المعنى ايضا وان كان المراد امكان العدم فقط فكما ان امكان العدم متقدم على وجود الحادث فكذا امكان الوجود متقدم على وجود الحادث [illegible]

ويدري من غير وجه ونحو ذلك والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه صفات
الصحيح والحسن **قوله** هو في الاصل ما يعلم به الشيء سواء كان من
اولي العلم او غيره وقيل العالم في الاصل اسم لما يعلم به العلم من الملائكة
والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع ولذلك جمع بالواو
والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم
وغير ياسم **قوله** وها ولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها
في حواشي الشرح قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الالهيات
الشفا والمعلول في نفسه ان يكون ليسا اي معدوما وله عن
علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون
كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد
عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة استوائه
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الحكم ليس له
في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة
العدم بحسب الامكان فان الكنى في الحدوث الذاتي بهذا
المعنى تم واقة فلا **قوله** وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم
صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة تامة للعقل الاول وانه
بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه **قوله** او وجد بعد
العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر من لفظ البعد عرفا
وهي التي لا يجامع البعد معها القبل لا بعدية بالذات كما زعمه
الفلاسفة فان هذا المعنى محض اصطلاح منهم ولم يوافقهم في
ذلك احد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يستلزم [illegible]

انما يلزم ان لو كان التقدم [illegible] بالامكان بالذات على وجوده وكلاهما [illegible] [illegible] الا ان التقدم الذاتي [illegible] فيما بالعلية [illegible] وما بالطبع ولا يقال بالعلية بحيث [illegible] البسيط وهو خلاف مذهبهم [illegible] [illegible] [illegible]

اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين تستلزم الزمان فان الشيء الزماني بالنسبة الى شيء آخر زماني بمعنى انه متقدم او متأخر بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض بالذات عندهم وكذا تقدم عدم الزمان على وجوده فتقدم بالذات وهو قسم سادس احدثه المتكلمون والتقدم الزماني مخصوص عندهم فيما بين الزمانيات فكيف يقولون ان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم زماني مع انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه والظاهر ان مرادهم بالبعدية الزمانية هنا بعدية لا يجامع معها القبل البعد وما كان هذا المعنى عند الحكماء منحصرا في الزمان واجزائه وعروضها اولا لاجزاء الزمان وعروضه لغير الزمان واجزائه ثانيا وبالعرض وكان التقدم الزماني هو هذا وكان اقسام التقدم منحصرا في الخمس كما ثبت في موضعه وان لم ينحصر عند المتكلمين كما سموه بعدية زمانية على اصطلاح الحكماء يوسف قره باغ

الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع
المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وكما ادعوا
ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان
وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان
تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده
كان عدمه في زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال
فلذا ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحرك
بتلك الحركة **قوله** فح لا يلزم الا الازلية جنس هذه العدد ونحوه
من الامور العامة المشتركة بين تلك الحوادث كالنوع وخاصته
والوصف العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم
قديما على ما مر تفصيله **قوله** فهو دعوى من غير برهان اذ
لم يقم عليها برهان فانه ادعى الضرورة فيها لتوجه المنع بانه
لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك الحوادث بذواتها كتعاقب
اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة
الى القديم وباعتبار حدوث ذواتها واسطة في حدوث
الحوادث نظير ما قالوا في الحركة على ما [illegible]
وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم الحوادث
بعضها على بعض من زمان لان الحوادث انما تتقدم سوى
التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا
وذلك لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها
مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما في تقدم عدم الزمان على وجوده

قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده لا يقال على التجويز المذكور يكون الامكان الذي لا بد منه في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان الذي من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن ينافي ما سبق من تحقق العلة التامة للبسيطة قلنا لا منافات بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة البسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن نوعيها العلة وكذا الاحتياج والتاثير والوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول انما يحتاج الى العلة في وجوده العلة توجب فيوجد والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من العلل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر **قوله** ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال هذا مبني على ان الفاعل مع انه يكون مختارا في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصصة ترجح احد طرفي المختار على الآخر ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته

المخصصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة مرجحة للاوقات الا انفيه بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بحقيقة اختيار احتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان يحدوثه من غير حدوث امر ويمنع لزوم كونه وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل وبما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث غير حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر **قوله** وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت المعين ازلا ودائما فيلزم كون ذلك المعلول ازليا اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الازل وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل ينافي لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا **قوله** وهذا ان قدوح انه يتم التعلق بوجوده فيما لا يزال ان يختار انه كذلك فبين الاقرب عليك انه اختار الجواب هو الاختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود والذي كان في الحادث وهو الوجود فيما لا يزال ويمنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او

او حادثا وكذا الكلام لو زيد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا
في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة
مطلقا قوله ولا يلزم ازليته ولا اختيارا جبليا اه اقول اما الاول
فلعدم كون تعلق الارادة منتهيا لعلة وجوده في الازل واما
الثاني فلكون التعلق الازلي للارادة منتهى لعلة وجوده فيما لا يزال
فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في
وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد العلامة
من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي
والابدي او الوجود الازلي لا الوجود المخصوص الذي هو لا يزالي
للحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا
وقد ظهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي للحادث
متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده او وجوده
الازلي المتقدم متحققا فيه فاتضح هذا قوله لوجد المعلول بهذا الشخص
او لو وجد بشخص اخر غيره اذ فسر الفاعل المختار لم يكن الموجود
مقتضى العلة فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه والموجود موجودا
بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال قوله سواء كان معا زمانيا
او متأخرا عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على استحالة
تخلف المعلول عن علته التامة من لزوم ترجيح وجوده في الوقت
المتأخر عن وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح مدفوع بما يكون
الارادة مرجحة قوله وقد يقال ان الازل من الزمان اه لما كان
محجوب الكتابي على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة ومبنى
الاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان نفسه ولا
الزمان والمكان وفيما ذكر من الاوقات اه انه يجري على ... الزمان

فهو لذلك بحسب المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات
اه وبما قررنا ظهر انه من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة
المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز
ما يعارضه وينافيه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل قوله
ومعنى كون الشيء ازليا انه لا يكون مسبوقا بالعدم الزماني وذلك لما قالوا
ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة قوله والواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت مقارنة الزمان
وعدم تغيره بتغيره وتبدله بتبدله قال الحكماء ان الحوادث ليست بواقعة
في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان قوله وتبين
تعالى متقدما عليه التقدم بالزمان يعني يلزم كونه تعالى واقعا في
الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان
سابق والمتأخر في زمان لاحق فينافي هذا كون الزمان مساويا
بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما يجيء قوله فانه قيل
الشبهة في ان الارادة القديمة هذا انتهاء اه رد لما هو مبنى الجواب
من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات
الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا باجزاء الخلاف
الدليل قوله فقد اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب
الحق عنه ما تقرر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل
بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة
فلعل الباحث على ايراده بيان ضعف ما اجاب به عنه
ورد عليه قوله فليس الارادة ولا المريد شاملا له ولا المريد
لان نسبة متعلقات الارادة اليها كنسبة تلك المتعلقات الى الزمان
او لا نهاية لواحد منها بد منه واحد منها فكما ان المريد ليس حاصلا

واعلم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء واذا ثبت ذلك عيانا ... فاذا ثبت القول بالوجود الذهني وفيه نظر لان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستدعي ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود الى غير نهاية سيج ... العميد

يرد بهذا الحصر ان ذلك البعض هل هذا المقام مبني على اثبات الوجود في كون النفس متوجهة لانحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال وهذا الحصر غير جائز لانه قياس مع الفارق لكون الماهية في بحث اثبات الوجود الذهني غير موجودة مع الوجودات الغير المتناهية بخلاف الارادة فيما نحن فيه لانها متعاقبة مع كل تعلق في كل مرتبة عبد الرحمن

لها العدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست خارجة عن العالم
كونها طرفا لسلسلتها ايضا **قوله** وانه صدر عن بعض من حسن عقيدته الا انا نعلم
بالاعتقاد وقال المحقق الشريف قدس سره في حاشيته شرح حكمة العين في مبحث
اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية
مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود
الخارجي اه **قوله** واجيب عنه بان الشيء اللازم من حدوث
العالم باسره هو شيء من الامور المجتمعة في الوجود وذلك لان تعاقب
الامور الغير المتناهية انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية التي لا يتاتى
الا بعدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه
فيكون الشيء اللازم منه سلسلة في الامور المجتمعة **قوله** فهو دائم
جزما من الاستمرار اه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها حيثيتان
احديهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح انه يفرض له في كل
فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق وهي
يعبر عنها بالمعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار
قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة الى تلك الحدود
باعتبارها في الآن في الحدود وهي بهذا الاعتبار حادثة [illegible]
كون النسبة المفروضة تجب القرب والبعد عن النهاية المفروضة [illegible]
آنية غير المفروضة في الآن الاخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة
من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات مستندة الى القديم
ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث **قوله** وانت
خبير بما سبق بانه يمكن اه اي وانت خبير بما سبق من انه يجوز ان يجعل الا[illegible]
الحادث الذي هو علة لحدوث متعلق الوجود اللاحق جنينا بانه يمكن ان
يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره مع جميع اشخاصه بتجدد [illegible]

وتعاقبها

وقد رايت في بعض ... ابن تيمية ...

قال الشارح العلامة في حاشية التجريد عند قول الماتن ... لا ... الحركة ... ان الحركة ... مع ... الاجزاء ... عبد الرحمن

وتعاقبها باسره وان لم يكن حصول ذلك بانه يكون اشخاصه المتجددة ولكن ذاته
متعاقبة بذاتها في الوجود والحدوث وواسطة صدور بعضها في
صدور بعض اخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية ولا يلزم من ذلك
ليس ان يكون قديما وهو الذي يجعلونه المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا
كون الجنس وكذا من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما
ولا استحالة فيه وانما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما او
هو غير لازم **قوله** وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية وهو من
المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه لا قدم عنده
من هذا الفعل بين ان يقال هو معدوم او يقال ليس في جميع الاحيان
ثم احدثه واستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى بكونه
[illegible] بالله بحكم ولعله لا يلزم من القائلين بحدوث العالم وعدم كونه
تخصيص [illegible] فقد قال العقد [illegible] ونعاقب الشيء الخاص [illegible]
قوله فكيف صدر عنه فيتمشى [illegible] به الاجزاء وهو الحركة بمعنى التوسط
الحاصلة في الفلك المتصف بالانقسام في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها
من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك
على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة لا
ينفي ذلك قطعا ويعني [illegible] به اجزائها عدم اختلافها في نفسها
وبطلوعها في امتداد اما بوجه من الوجوه وقد ذكر ما يظهر بطلانه من قبل
ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا فيعني [illegible] به الاجزاء وهو
انه لا يكون لها اجزاء متخالفة سواء كانت له اجزاء ولم تتخالفه او
لا يكون له اجزاء اصلا انتهى **قوله** فما سبب تجدد ما في كل منها
يعني كان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى السبب في تجددها
وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى سبب فانه [illegible]

ان تحدث الحركة امور مفروضة في المقدار فلا يحتاج الى علة اصلا
قلت انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي تخترعها العقل
كزوجية الخمس بل هي من الامور التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر
فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا قوله
لعدم وجوب اجتماع الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها و
تعاقبها امور اخر متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور و
تعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية ويسمى
هذا الوجه جائز بل واقع عندهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة
ضرورة احتياج الحادث في كلا طرفي وجوده وعدمه الحادث
الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها
عبارة عن التجدد والتقضي على ما حققه الشارح عليه الرحمة في حواشيه
على شرح التجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث
وتقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في
وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس
الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة الى علة وذلك لان الامر حادث
وتحقيقه بانه لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع
لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا الذاتي لا الذي يمتنع له وجود خاص
مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع
النقيضين في آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد
وجودها يلزم بمقتضى العلة التامة كانت آن وجودها معدومة الغير
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين
النقيضين في آن واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا
بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني ممتنعا

لذاته

لذاته فكلام سخيف بين البطلان فانه امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني
لو كان مستندا الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع حتى
قبل وجودها متصفة بالعدم الذي في الزمان الثاني بعد الوجود وذلك
خلف خلاصة التفصيل بهذا قال الشارح المحقق منه في بعض تعليقاته
قوله فيلزم التسلسل في الامور المجتمعة الموجودة وذلك لان حدوث
عدم الجزء من الحركة في آن يستلزم حدوث علته الموجودة التي في
ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون في ذلك الآن
وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل الموجودة المجتمعة في ذلك الآن
قوله لا يكون عدمه علة لعدمه وذلك لان المعلول يجب وجوده عند وجود
جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من العلل
قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدامها
وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة للجزء من اجزاء علة وجوده تكون له
علة موجودة حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة
ايضا علة موجودة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع
تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود
فتكون مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام
التي تكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى
الثالث وهو ان يكون لبعض علة عدم الجزء من الحركة موجودا وبعضها
معدوما لا بد ان ينقسم التقسيم الذي بيناه الامور الموجودة التي
هي علل البعض الموجود وكذلك الاعدام التي هي علل البعض الذي
هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية قوله وعلى الوجه الثاني
يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اذا كان الغير المتناهي
هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل
عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث كما مر منه رحمه الله

ومنها **قوله** او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فذلك الامر
ان كان من الامور الموجودة فعلته ذلك العلة اما امر موجود مانع من حدوث
وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر اخر لا يستلزم ذلك العدم
حدوث امر موجود بعده ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري
كالامكان فانه سلسلة لا تستلزم الا الوجوب او الامتناع الذين هما
منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم
جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة
على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو
علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا **قوله** لا يلزم الترتيب
بين تلك الموانع وذلك لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم
جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على البعض
قوله قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث الخ يعني انه يلزم
التسلسل فيها لكون تلك الموانع متعاقبة بحسب الذات وتوقف
بعضها على بعض بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث
وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها متوقف
بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء
الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها
متعاقبة بحسب الزمان **قوله** وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام
الى اخره ان لم تجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل
كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود
البعض الاخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع
المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول
ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع اخر لذلك المانع
فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث دفعة

لابد

لابد لحدوث هذا المانع من علة حادثة اذ حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة
الحادثة من علة حادثة وننقل الى الان المفروض وهو الان الغير المتناهية فيكون جميع
هذه الحدوثات المتوقفة بعضها على بعض واقعة في ان واحد فيكون تلك
العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود وكذا الحال في العلة الموجبة
لحدوثات مانع الشيء ما مثل ذلك الشيء كانت تلك العلل الغير المتناهية
موانع [illegible] ولهذا عبر الشارح عن هذه العلل
بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث
في ان واحد التحقيق في هذا المقام وقد زل فيه الاقدام وان كان عدم جزء
من اجزاء علته وذلك المانع فيلزم انه يكون تحقق ذلك في وجوده موقوفا
على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي
العلل الموجودة التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود الحادث
فيلزم التسلسل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا
يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل المفروض عندهم ان علة
العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعني استناد
عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت لا بأس
بذكر الشقوق العقلية المستفرقة لها **قوله** وهو ان القول
بتوارد الاستعدادات الحادثة الى اخره لما كان بناء كلامه دليلهم و
عدم حجة بانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية و
توارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة
عد هذا التشكيك من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه الخامس
قوله قلت هذا من بديهة الوهم لا من بديهة العقل اي الحكم بكون
المتقدم مع واحد منها الى ان يكون بكل على بعضها من بديهة الوهم
لا من بديهة العقل كما زعمه المجيب فانه تقدم التقديم على كل فرد

من افراد الحادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان مع كل
واحد من افراد الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا
دائما للفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر
وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها حتى القديم على
كل واحد من افراد الحادث هو زمانه فالا الزمان الغير كما توهم
المجيب حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد وبين السبق على كل واحد من افراد الحادث قوله
لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد فان القديم الحاصل على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا
دائما للفرد المنتشر ايضا قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا
اخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها
وقدم مطلق نوع عدم العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم
يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما تقرر في موضعه فان قلت
ان اللازم من ذلك كون الحوادث مما لا اخر لها بمعنى عدم
وقوفها على حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كونها مما لا اخر لها بمعنى
خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في
شيء من الازمنة وهذا هو المحتاج اليه دون الاول على ما صرح به في علم
تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي مراتب الاعداد قلنا
لكن يتحقق على تقدير قدم العالم وابدية الزمان يكون تلك
الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل وواقعة في الزمان بمعنى
ان كل واحد من افراده يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة
والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على
سبيل التعاقب على ما صرح به في شرح التجريد قال الكاتبي

فرسها ان ما لم يكن من الحركة موجودا في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان
لم يكن موجودا في الماضي والحاضر من الزمان انتهى ولعل مراده التحقيق ان المكانات
المتصفة بالوجود الخارجي متشابهة في الحالتين وحينئذ
والمعنى قوله والدهر وعاء الزمان وقال بعض المتأخرين انه
محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو موجود فيه
مع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد
محيط بالازل والابد كل منهما معروف به فالازل فيه وباعتباره فيه
الا بد فيه فيتجلى بمعنى قوله تعالى هو الاول والاخر وينشد التجرد من
جلابيب ابدانهم في سلك المجردات شاهد الحوادث الاتية
في الزمان الماضية قوله لم لا يكفي اذ اذا سلم يجب دفع ما يقال ان يكون
التسلسل في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع
التطبيق فيها بل لعدم جريان واللازم من التطبيق فيها
الا على تقدير عدم تناهيها مساوات الجزء والكل قوله بل الكم
اسواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا وهو الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان قابل من قبول مساوات جزئه لكله وذلك لان طبيعة الكم
من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء المتباينة التي يزيد او ينقص
ويقتضي تناهيها فيكون عدم ازدياده بازدياده ما فيها تقتضي
طبيعته يكون الكل مشتملا على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا يكون
مما يأباه تلك الطبيعة وبما ذكرنا ظهر ان امره بالتأمل اشارة الى الدقة
لا لعدم الصحة قوله ولا يسبق الشرطاني الشرط الاول من انه لا يشترط اذ
مقتضى الدليل عدم وجود الاحاد الغير المتناهية على سبيل الاجتماع
ولا على سبيل التعاقب اذ غيرها حاصلة لانه لا يجري في وجود
الدليل فيه

الآحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصافها بالتقدم والتأخر اللذين هما متقابلان
لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلاً لا في الخارج ولا في الذهن ولو كانت موجودة
خارجية متعاقبة منقضية بعضها عند بعض لم يكن شيء منها متصفاً
بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حال تحققه
وإما موجودة في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل به الا تمايز الذي لا بد
في التطبيق والتفصيلي لا يقدر الذهن عليه ضرورة امتناع احاطته بما
لا يتناهى أقول هذا ظاهر الكلف وأما أولاً فلأنا نختار على تقدير تمام ما ذكر
عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض إذ وجودها الاجمالي الموجود في
الذهن لا يكفي في اتصافها بهما ولا يمكن وجودها فيه مفصلاً لعدم اقتدار
الذهن على احاطة ما لا يتناهى مفصلاً بل يدل على التفصيل ما ادعاه
من جواز الامور المتعاقبة المتناهية إذ لا يمكن اتصافها إلا كون وجود
بعضها متقدماً على وجود وتحقق الآخر في الذهن معه وأما ثانياً فلأنهم
اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين إنما يتصور زمان تحقق موصوف
احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر أو زمان تحقق موصوف احدهما بعد
تحقق موصوف الآخر اصلاً وأما تحقق موصوف احدهما في زمان
وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر تحقيق للتقدم والتأخر الزمانيين
وثبوتهما على ما لا يخفى قوله وعلى هذا الشرط اعتمد واع القائلين بقدم
العالم القائلون بالتناسخ فقالوا بقدم نوع الانسان ونفى ما قبل ازادة غير
النهاية وبقاء النفوس الناطقة بعد المفارقة الا بدان قوله بل لهم
ان يدفعوا ذلك اولاً ليس لهم ان يدفعوا بان الدليل في الآحاد الغير المترتبة
بان يدفعوا بعدم كفاية الاجمالي في الغير المتناهي وكما في المترتبة فان اجزاء
الآلات وغاية ما بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يلزم في السلسلة الغير المترتبة
انتفاء الزيادة في الاطراف الا غير المتناهي لجواز ان تكون تلك الزيادة مستغرقة في

اوسط

فيه الاوساط غير مستقلة الى الاطراف الغير المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها
بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها لا يستغرق الزيادة في
الاوساط بل يتنقل بحكم التطبيق المبدأ على المبدأ الى الاطراف الغير المتناهية
او انقطاع قوله والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات دفع لما يورد ههنا
من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي المجموعات لانها
بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول كيف
كل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم
تناهي آحاد المجموع الاول ايضاً وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه السلسلة
المجموعات يكون لا محالة مجموعاً لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان
فالمجموعات الموجودة في السلسلة في المجموع الاول تنتهي بعدة متناهية
الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهياً قوله فنطبق السلسلة
من الواحد او فتنتهي الى المجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد وذلك
المترتبة متناهية ايضاً وفيه بحث في ابطال الغير المتناهي وجوداً بحسب
لا التطبيق وابطاله جواز ان وجود الامور الغير المتناهية مترتبة
او غير مترتبة لا تجاوز في العلة من الواحد وفي الكثرة عن الغير المتناهية
في مراتب الكثرة ابداً والناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة
بين جملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد انتهى اقول لا وجه لهذا التوهم
اذ من المعلوم ان جملة الغير المتناهية هي ليست الا في السلسلة مراتب الزائد و
الناقص فان تلك المراتب عارضة لمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء
الكل فكما ان الكل لا يكون الا باجزائه كذلك لا يكون طرفاً لبعض
اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعاً في احد طرفي
سلسلة الاجزاء المتزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس
كذلك بل هو مشتمل عليها منفرداً مع كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي

ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم
انتهائها الى حد واما ثانيا فالقول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة
المفروضة باطل قطعا كيف ولا شبهة في جهة التناقص وانتهائها الى
الواحد ومن ثمة زعم كما عرفت بعض الافاضل وجعله مبنى دليله
ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون عدد البينات فيصح
كون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او
قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة للانقسام الغير المتناهي على
سبيل التناقص عند الحكماء والتقصير نحوه الذي لا يتجزى وذلك لان الجسم
متوهم عند جمهور الشارحين قوله فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز اخراجه
الدليل في الشيء الاحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاحاد
التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تكتفي الا باحاد
والثلثة وما فوقها قلنا نختصر النفيس قوله فيتعدد تمام
ماهية شيء واحد وذلك لانه لا نعني بتمام ماهية الشيء الا المجموع الحاصل
الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها
كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها في حصولها
وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة
ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيتها
لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات غير الاخر وحال
الاعداد وقدر باعتبار جميعها يلزم متعددة الماهية وجاز ان
يظهر اثره لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي
تحتها وان ماهيتها متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة
الحقيقة كالجسد المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة وانما
يلزم تعدد ماهيتها اذا كانت مركبة من تمام كخمسة وخمسة وانما

بر انه

والاربعة والستة بخصوصه وبهذا انتهى وانما ما قيل من انه لا استحالة في
كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات
مشتملة بعضها على بعض على سبيل التداخل كما فيما نحن فيه فيجب ان
لا يغتر الشارح المحقق كما لا يخفى قوله ومع كون كل مرتبة من مراتب الاعداد
نوعا متمايزا من سائر المراتب بخصوصية الماهية فقطعا لا بصورة
مغايرة للمواد التي تتكون ودخول الوحدة في العدد بعينه دخول
الاعداد التي تحته وقيل هنا الحق ان العدد يجب ان يكون له صورة
نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات تصدق عليها انها واحد
اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير
منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد
وثم بمراتبه ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول
الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد
لها في ذلك من صورة نوعية فيثبت وجود لكل عدد ذا صورة
نوعية انتهى كلامه اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة
على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها بالتفسير
الكثرة اقتضى انها واحد الكثرة على ما حققه الشارح في حواشيه
على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول وان صدق الوحدة عليها بهذا
التفسير لا ينافي صدق الكم عليها باعتبار كونها عددا او كما منفصلا
بل تحققها كما لا يخفى باعتبار كونها واحدا ينتفي الوحدة وليس
كذلك قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل اذ تكون كون كل نوع
في مراتب الزيادة والنقصان نوعا اخر بسبب الزيادة لا جزاء والة
ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء والمقدارية
التي اشتملت عليها اقسام الكم المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزاوية

غير مخالفة بما بينه لما تقرر عندهم ان القسمة الوهمية في المقادير المتصلة انما
يكون منقسمة الى اجزاء متساوية وبخط الماتن شرح بذلك الشارح العلامة
في حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول **قوله** ثم علم
تركب العدد من الاعداد التي تحته او بغيره حاجة لنا في اجرائه الى
الدليل على التقدير المذكور مع التزام كون العدد مركبا من الاعداد
التي تحته واتباعا على كون مراتب الاعداد ذوات صورة نوعية مع عينا
فيه كون معروض العدد مركبا مما تحته في المعدود ذا العروضية لتلك
الاعداد وانه لا يتوجه على هذا التركيب المنع المتوجه على تركيب الاعداد
مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو آخر معروض الهيئة الاثنينية
التي لا كسر في نوعيته فانه قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد الذي هو معروض
الهيئة الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزءا منه ولا يتوجه انه يلزم
كون تركب اليوم وقتا موجودة فانه مكابرة تخالف حكم العقل على ما هي
قوله ومن مجموع آب فلو لم يكن مجموع آب موجودا لما يتسلسل الكل
مغاير الكل واحد من الاحاد ولما كان بناء اختيار بعض المحققين وجه
قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا وهو رسالة العدمية في اثبات
الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى
غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا
انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من العروضات التي تحته لم يمكن
تلك العروض موجودات اخر مغايرة لكل واحد من احاد كله
لما كان يجوز بعض البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان الاختيار
في المقدوح فيه كون الجزء الذي هو ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه
معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه لكذا ينبغي ان يقرر
هذا الكلام **قوله** وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد واشار الى

رد

رد ما زعمه صدر المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية
والجزء الصوري لم يكن هناك الا الاحاد فلا يكون ثمة مجموع من الاحاد
التي تحت عدد موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقديرين لكون الجزء
في الامور الغير المتناهية معتبرة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة
انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو
مجموع زيد وعمرو الذي هو معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه وكذا اذا وجد ثلثة كزيد وعمرو وخالد يكون
هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد الذي هو معروض
الثلثية وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون معروضات
الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا
شبهة مشهورة لابد من التعرض لها وهي انه اذا كان وجود
الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية
وكذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر آخر رابع وهو معروض
الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما
لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين يكون مستلزما
لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما
لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين
مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم
للشيء مستلزم لذلك الشيء وقد قيل في الجواب ان وجود الامر
الرابع الذي هو معروض الثلثية ان اعتبر بمحض التحليل فلا خارج
اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين
مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وقد عنده ان التحليل بمحض
في اعتبار امر فيه تكرر لا يكون الا اعتبار محضا انتهى اقول وانت خبير بانه

واستنبط بعض المدققين مما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالى بذوات المعلومات بان كل فرد منه حاضرة بانفسها عنده تعالى ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني
وهو ان يقال كما ان فاعله تعالى لا يرى فلا يجب تعريف الزمان فيه اقول الجواب المذكور انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ على هذا القول يكون الكل متحدا مع الحقيقة
الحقيقة ولا يكون المباينة بين العلة والمعلول الا بالاعتبار اذ حينئذ يكون كل من اجزاء العالم طورا من اطواره وحالا من احواله ووصفا من اوصافه الى غير ذلك من العبارات
وكذا الزمان الذي هو عرض للحوادث الكونية مع جميعها طور من اطواره فعلى هذا فلا ذاك ومن حيث انه طور من اطواره ليس مباينا للحقيقة بل بالاعتبار فلا يمكن
جريان برهان التطبيق على هذا التحقيق في معلوماته تعالى ولو قيل بوجوده عنده تعالى ازلا وابدا بهذا الطريق اذ اللازم على هذا التحقيق انما هو القول بالامور
الغير المتناهية الاعتبارية ولو لم يكن للجواب المذكور مبنيا على ما ذكرنا لما كان للانبات الكون على تقدير حضورها وجه ايضا مع ان الشارح اليه في زوراء ثم يبقى
انه لا حاجة على هذا التحقيق الى اثبات صفة زائدة مسمى بالعلم مع انه طور وراء العقل ولذا لم يذهب الشارح في هذا الكتاب الى الكون على تقدير حضورها فانه
في هذا الشرح بصدد تحقيق المطالب الآتية على اطوار العقل لدفع شبه القاصرين والمعاندين وتحقيقها بامثال هذا الايه فتفهما

احمد بن حيدر رحمه الله

البرهان **قوله** فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد
بمعنى انه عدم وقوفها عند حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك
عدم توقفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة وانما يقتضي عدم كون
الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وذلك
انه دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد من آحاد
الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددة
بالفعل ولا يستلزم بلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجي
مبلغ اللاتناهي هو الاول ودون اثباته خرط القتاد هذا اذا كان العالم
قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدأ فاما
تجددها في جانب المبدأ يكون متجدد وكل واحد من آحادها
الغير المتناهية للانفية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود
الخارجي بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق فهذا انما
وجده من سوانح الزمان **قوله** وفيما ذكرناه وهو جواز كونه علمه تعالى
اجماليا او واحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة و
المعدومة في الخارج المتجددة الوجود عنده ويجب عليه مخالفة
[illegible] عن ذلك وجه لزوم كونه التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف وجه المخلوص هو انه تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في
الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدوم الصرف بل يكون تعلقه
بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتجددة في الوجود **قوله** فيلزم
المحذور وهو عدم كونه سبحانه تعالى فاعلا في الازل للحوادث **قوله**
قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل قبل ما حاصله انه لا حاجة
في الجواب عن لزوم كونه معلوماته تعالى متناهية الى التزام كونه
علمه بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال

فانه يقول بوجود الامور الابدية في الخارج ليس الا باعتبار انه كذلك في
الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكره من ضرورة وجود الكل عنده وحضور
جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود مجموعهما
الثلاثة وظاهر ان كون الرابع باعتبار ما حصله في الخارج لا يقتضي
لزوم كونه موجودا فيه مما ذكر فالقول الحق في الجواب انه يختص الاجزاء
في المقدمة الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع
الاجزاء بالمتباينة التركيبية التي كل منها على حدة سواء في الذهن او
ظاهر ان اجزاء الرابع ليست من هذا القبيل فضرورة امتناع تحقق
الكل منفكا عنه **قوله** فان قلت يعلمه تعالى ما ذكرت من بطلان
الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية
اذ يجب وجودها في علمه فينبغي ان يكون معلومه تعالى متناهية
واذا لم يكن معلومه تعالى متناهية يجب هذا الوجود بل كان غير
متناهية فيجب ان ينتفي البرهان به او يكون غير متناهية ويختلف
عنه فانه مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت
موجودة في الخارج او في العلم هذا ينبغي ان يعتزر لهذا الكلام **قوله**
وتحقيق علمه تعالى ينبغي بسط في الكلام قد حققناه في رسالتنا
في اثبات الواجب تعالى وصفاته العليا فليطلب هناك بسطا
فلا نجري البرهان **قوله** فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية وذلك
لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة **قوله**
بكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية يشير بهذا القيد
الى انه يجري التطبيق في المعلومات انما يتأتى اذا كانت غير متناهية
بحسب الوجود ولا يكفي فيه كونها غير متناهية يجب فرضها ونقضها
فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينقض

وعلى هذا التخصيص لزم ان لا يكون وجود الكل من اللازم والملزوم عند وجود جميع اجزائه فاللازم باطل فان احتجاج ان يختص على الافراد فيها اصلا ولا بعيد ان يكون هو المراد للفقيه ٣٢

كما أن ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة
عنده مع جميع ما في كل منها ... ونسبته الى الجميع على السوية ولو لم
تكن متناهية كما ليست الازمنة الماضية كانت او مستقبلة فتعلق
الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلوم ما فيها لا زال فلا يتوجه السائل
بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى
الابد كل في وقته والحضور بلا احضار واضافة وهذا الجواب
من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان
علمه تعالى اجمالي لما فيه ... اقول هذا الشارح لا يصلح للجواب
اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم تعلقه ان الامور
الغير المتناهية مطلقا وذلك لان مبناه على ادعاء كون المعلومات
والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة في الخارج في
ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها
عنده تعالى ازلا وابدا او حضور المعدوم بنفسه عنده تعالى
بديهي البطلان فتفصيلها حضوري ازلا وابدا بل ... في
ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل
والتعالي كون ذاته تعالى يجب ان يكون جميع الازمان مع ما فيها حاضرا
عنده ... اثبات سبقه العلم وادعاء عدم كونها زمانية
وما ذكرنا اظهر ... كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح قوله
وهو العقل البسيط الذي جعله الفلاسفة مبدأ ... الخ
نوع عندهم ان علوم النفوس وتعقلها بالاشياء لا ...
ومستفادة من المبادي العالية [redacted] ...
بانها المستفاد ... منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن العلم الاجمالي
بالفعل لم يكن للنفوس علم بالاشياء وقد قلنا انها مما استفاد

منها

منها قوله قالوا ان العقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية في
الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل لم يكن هو في المبادي [illegible]
خلاقا للصور التفصيلية في الخارج مع ... كون خلقهم وايجادهم
اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم قوله العقل الاجمالي فينا اعني
مبدأ الصور التفصيلية فيه اذ ... فلو لم يكن التعقل فينا علما بالفعل
لم يثبت منه هذه المبدئية قوله ثم اقول كما ان المبدأ ... الخ
لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق
لاعتماد العقل عليه مجال ... ما يمكن ان يتشبث به المتقول
المشوبة بالادلة ... مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم
بعض اجزائه على البعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين
حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم البعض اجزائه على البعض وتقدم
الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للمتشبث به وباحواله ... انه
مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد المكاني ... ولو ذكرنا
... فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها ...
ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله الا اذا كان له راسم موجود ...
الراسم عندهم ... الان السيال الذي هو موجود في الخارج ومطبق
على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فانه كما يرسم الحركة التوسطية
في الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الان السيال هذا الامتداد الغير المنقسم
على هذا الوجه في الخيال ... ان هذه الحركة الموجودة لا تنافي الا ...
... فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج
لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والتحرك
القديمين عندهم ... منع لهذا الاقتضاء
قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن ... قبله زمان

لا ان يجعل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كونه شيء قبله بل لاجل انه
لا يكون قبله زمان يوجد العقل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه
عليه قوله لا لان المكان غير متناه اي عدم كونه في الخلاء او الملاء
عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل ان
المكان وهو البعد والفضاء غير متناه فثمرتها كون الابعاد متناهية
بل لاجل انه لا فوقية هناك فان الفوق انما يتحقق متعينا بالمحدد وفي جهة المحدد
كما ان التحت بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني قوله فانه تعالى متقدم
على الزمان لا بان زمانا اي ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا مستلزما
هذا انه يكون قبل كل زمان زمان فيكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذو
لمائز من كونه تعالى سابقا على الزمان غير واقع فيه قوله لا يبعد ان
يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما اخر من
التقدم سوى الاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم معه المتأخر وليس زمانيا
لعدم وقوع المتقدم والمتأخر في الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع
لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزائه متشابهة في الماهية
وعدم اولوية علية بعضها لبعض من دون العكس ولا بالشرف
لتشابه اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه
حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم
الواجب عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني
عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها
وهو قد يجعل قوله بعدم الزمان لكونه غير زماني لا يتصور تقدمه
على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال قوله
اي العدم الطاري على الموجود يعني انه الفناء وليس عبارة عن

بحث لو كان البعد والفضاء الذي فيه الاجسام
غير متناهية لكان عدم كونه في فوق ذلك الا فلك
[illegible]

وقد جعل المحشي حضرته تقدمه تعالى على الزمان
بالزمان مرجحا لما يكون ان يثبت به انه
لا يثبت به على ما قل اذ فيه يجوز ... وجود الشيء قبل وجوده وهو بين البطلان عبد الرحمن

والتقدم بالطبع مرتبته للمحتاج الى المحتاج اليه
المحتاج اليه بانفراده مقتضيا لوجود المحتاج فتقدم كونه
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالطبع
واللاحق من اجزاء الزمان محتاج الى السابق منها
السابق متقدم على اللاحق وان قلت انه متقدم على الزمان
ايضا تقدم بالطبع فتدبر

وطلب العالم بالفناء

العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات
كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن
ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقوع فنائه بل هو
عبارة عن العدم اللاحق ولذلك امكنهم الاستدلال عليه
بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح على
الاخر قوله بل هو هالك ازلا وابدا كالموجودات الاعتبارية
المحسوسة ليس كالوجودات التي تحصل لعكوس شخص واحد
في مرايا متعددة او كالوجودات الظلية للشمس المرئية في المياه
المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الانوار وكما
قال بعض العارفين: كل ما في الكون وهم او خيال او
عكوس في المرايا او ظلال وحاصل ما اتفق عليه العارفون
هو ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود
بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كما تجلي الشخص الواحد في
مرايا متعددة وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي
وفي هذه الجهة يطلق عليها الوجود ولفظ الموجود قال السيد
قدس سره عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام الاية ولو استغرقت جهات الموجودات
وتحققت وجوديا بالفرع [illegible] فانية في حد ذاتها
الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى قوله ثم اشار
الى مسئلة [illegible] اي غير مستقلة بالعالم وعدمه قوله اي
اجمع اهل الحق كافة بخلاف جمعهم في هذا الاجماع بعض المجتهدين
في الاجماع [illegible] ولذلك نبهنا على ذلك قوله فنفي امها
نقلية لا عقلية اذ لا معنى لكون النظر في نفي معرفته تعالى

العدم

فعلم انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله عليه السلام
عذبت امرأة في هرة اي لاجل حبس هرة انما [illegible]
يصح حمل في ههنا على التعليلية قوله لان البساطة العقلية
تحتاج حكمها الى البرهان يعني ان المانع من التحديد انما هو البساطة الخارجية
العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية
دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية فيحد
بها قال الشارح في بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل
على نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل في الواجب
في الخارج وهما متحدان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني
فقط فوجودهما لا يكون غيرهما وقد ثبت ان وجود الواجب
عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما [illegible] آخر سوى الحق الوقت فتدبر
فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدلال على التعقل ما الى كان
للبحث فيها مجال على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار
ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز
التحديد بها اذ لا دليل على امتناع افادة الكنه في شيء
من المواد بل يجوز ان يكون لبعض الموجودات علاقة مع موجود
بحيث ينتقل بها الذهن في ذلك الموجود الى معروضه وما حققه
الشارح من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك
الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصورا مغايرا
لتصورنا ومستلزما له كما في تصور الملزوم بالنسبة الى
تصور لوازمها البينة قوله وربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب
النفس بالشرائع الحقة وتجردها عن الكدورات البشرية
والعوائق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها

بانه

بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس
المجردة البشرية وغيرها من هذه كانت او غيرها ولا شك
ايضا في ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ازدياد و
معرفة كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للمحدثات
ادراك الواجب كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه
ما هو اشد تجردا منه فانه الا انقص كما يادون بالنسبة الى الاكمل
فكيف ذلك ما [illegible] في مراتب ادراك [illegible] الظاهرة
والباطنة والنفس اذ التقريب ان المقدمات [illegible] فنقول كل نفس
من النفوس انقص تجردا وتنزها من شيء وهو الواجب وكل ما هو
انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشيء
بالكنه فكل نفس يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه
ويمكن [illegible] قلت خطاب النبي عليه السلام في هذا المقام بلفظ
سبحانك المنبي عن تنزهه تعالى بالتنزه عن او [illegible] كونه
عن العرفان وتعجبه فعل الصديق رضي الله تعالى عنه يشير
بعدم حصول له التحقيق قوله قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك
الادراك ادراك وفي القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشيء
قال الامام ابو الليث [illegible] فقعر الشيء كالبحر ونحوه اسم له فعلى
هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك فهو ادراكه
تعالى بالكنه فالمعنى ان العجز العقل عن ادراك كنه الواجب
تعالى شانه وامتناع حصوله لها ادراك لها بانه تعالى العنقاء
[illegible] هو هذا العنقاء عن جميع ما سواه وهو انه يمتنع ادراك
كنهه بخلاف ما سواه فظهر ان [illegible] وتقدم من سوابق الزمان
قوله وقيل المنع لا كونها بان تحجبه الحديث [illegible] فمنع ويحكمه

الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي فمه ولم يتفكر في شيء
منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هي السموات
بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التي تتحير الواقف عليها قائلا
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار والأرض
بما فيها من عجائب الخلقة وظهور آثار الرحمة من إجرائها تتفجر العيون
وإخراج أنواع الحبوب المأكولة والأزهار المتزينة والنباتات المختلفة
والحيوانات المختلفة وغيرها ويتوصل بتصحيح النظر في كل منها إلى إثبات
الصانع تعالى وصفاته العليا من الوجوب والحياة والعلم والقدرة
والإرادة وغير ذلك من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر أنه لا وجه
لما قيل إن هذه الأدلة كلها إنما تدل على أن النظر واجب أما أن النظر
في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي هو واجب فلا دلالة عليه في هذه الآيات
انتهى وذلك لأنه ليس في الآيات لتثبت دلالة وجوب النظر أصلا بل دلت على
معرفة الله تعالى التي يتوصل بتصحيح النظر في كل واحد منها إليها على ما بينا
ودليل وجوب النظر فيها هو الأمر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظروا
إلى آثار رحمة الله كيف وقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والأرض
فإن كلا من هذين الأمرين للوجوب على ما ظهر من إيعاده بعدم
ترك التفكر فيها فقد اشتبه عليه الغلط والمدعى في هذا المقام فقط
من قول الشارح والمراد بمعرفته التصديق بوجوده إلى أن المدعى
ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته
وليس كذلك إذ المدعى ههنا إلا وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى
لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد ههنا التصديق بوجوده
بيان للمعارف المستفادة من الآثار المنظور فيها فتدبر قوله لأن شكر المنعم
ثم المنعم واجب عقلا قالوا إن شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس

واجبان

واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر
فالنظر ليس ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق و
هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بمقدمة فهو واجب لوجوبه أي عقلا
فعقلا وإن شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا
يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا قوله
قلت دعوى البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص بعيد لأن المراد من
كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى أنه واجب في الجملة
فما قاله هو كونه بديهيا بالنسبة إلى جميع الأشخاص وكونه بديهيا
كذلك في محل المنع فإن النظر في سائر صفاته يعني أن المراد من النظر
في معرفة الله تعالى أعم من أن يكون في ذاته أو في صفاته فكون
وجوده بديهيا إنما ينافي الاحتياج إلى النظر في ذاته ولا ينافي
الاحتياج إليه في سائر صفاته ولعل الحق أن النظر كما هو التحقيق
للعلم أن النظر في المعارف الإلهية مطلقا لا يجب على كل واحد
من المكلفين وجوبا عينيا إلا فيما هو نظري بالنسبة إلى ذلك
الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة إليه لا يكون النظر
في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة إلى
بعض الأشخاص كالخواص من أصحاب الأبدان والعوائق
الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم أصلا نعم يجب على كل واحد
من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقتدر
مع ذلك التفصيل على إزالة الشبهة النظرية على عقائدهم
وإلزام المعاندين وإرشاد الطالبين للطريق المستقيم قوله
وإلى الله المشتكى من زمان أظلمني فيه معالم العلم والفضل
ولعمري إنه أفضل من زماننا فنحن أحق بهذا الشكاية قوله

ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر فلو كان النظر
والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على
النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين بالنظر في الالهية
كتكليفهم اياهم في سائر الواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار
والانقياد لما تشكله انه ليس على النبي عليه السلام واصحابه رضي
~~[illegible]~~ الا تكليفهم بان يقروا على
حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه السلام وينقادوا لاوامره ونواهيه
وتعليمهم ما يجب الاعتقاد عليه في حق الله تعالى وصفاته وقد
فعلوا ذلك على ما يشهد به الاخبار والاثار ولا يلزم من عدم
تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية
مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية
بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغني
عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي يوافق
القواعد المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك
المكتنفة النظرة لعقائدهم وارشاد المسترشدين فانما هو على
الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة
الاجمالية كافية قول الصادق رضي والعارف والاعرابي قوله
النجاج وهي الطرق الواسعة والطرق التي بين الجبلين والمعوج
هو الاهلاك [illegible] الاعراق قلت على ما ذكره ان من كون
القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال
الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي
هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد اخر
فان كونه واجبا ومامورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا انما

جمع خبر وهو مرادف للحديث وهو ما انتهى اسناده الى
النبي عليه السلام والاثار جمع اثر وهو ما انتهى الى الصحابي
او التابعي [illegible] اصطلاح المحدثين [illegible]
[illegible] على سنن النبي عليه السلام
[illegible]

[illegible] كونه فعلا اختياريا على القصد اخر
[illegible] واجبا ومامورا به يستلزم كونه
فعلا اختياريا اتفاقا [illegible]

وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه اي على
قصد اخر فذلك القصد الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا
يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول
بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال
الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الناظرين قوله
ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون شيء
منهما واجبا ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه
اول الواجبات احد هذين الامرين فظهر انه ليس هناك امر
اخر مغاير لهذين الامرين يكون مبدأ وداعيا للفاعل المختار باختياره
يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول
الواجبات باطل قطعا قوله فيجعل الخلاف وهو انه يكون اول
الواجبات معرفة الله تعالى او النظر في معرفته او الجزء الاول
من النظر قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء وبديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشيء ما كان
ذلك الشيء كما في السبب المستلزم فان ايجاب القتل
هو اخراج الروح ايجاب لسببه الذي هو ضرب السيف
هو المقدور دونه الا [illegible] او بايجاب اخر غير ايجابه كما في
الشرائط فان ايجاب الصلاة ليس ايجابا للطهارة [illegible]
واجبة بايجاب اخر فانه لولا [illegible] ايجاب
ايجاب كل منهما بايجاب اخر على حدة قوله لا لم [illegible]
التكليف بالمشروط [illegible] عدم الفروع [illegible]
المستلزم [illegible] الشرائط [illegible] في الكون واجبا [illegible]

فلان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف على الشيء بديهة سواء كان سببا
مستلزما او غيره لا الاجماع قيل من ان التكليف بالمشروط والحق جواز التكليف
بالمشروط والجزاء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال
ممنوع لا استحالة فيه قطعا بل الحق انما هو التكليف بالمشروط والحق منع التكليف
بعدم الشرط والجزاء وان هذا مراد قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم ومتعلق
بقوله بل الحق وذلك الدليل هو ان هذا التكليف محال قطعا غير قابل للمنع اصلا وانه قابل
لما ان متعلق الحق قوله بعيد وهو دليل للاستحالة وان النفي المستفاد من قوله دارة
محل هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والحق جواز التكليف
بالشرط والجزاء غير صحيح بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب
المستلزم وغيره من استلزامه لكون كلام الشارح لغوا يرد ان يستبين ذلك
من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط
والحق منع التكليف بعدم الشرط والجزاء على ما افاده حصر الفصل في تعريف الخبر
باللام ولعله انما هو له لبعض النسخ قوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر
المترتب على الفعل وقع ما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل
الا انه من مقولة التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف وفي الانفعال
او الاضافة فكيف يعد من الافعال المتولدة وجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل
ههنا معناه المتبادر والاثر هو الشيء غير ان ارادوا به الاثر المترتب على الشيء غير
فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح
التي هي الاثر المترتب قوله عند المستعد التام من الفاعل واجب عندهم وذلك
لقولهم بكون المبدأ الفياض موجبا جوادا او لعناية وكون الوجود خيرا محضا كذا منه
حق نيمز بنده دور بوديه ابن بحق آزاد وكان واشتد وبين قوله ولا يخفى
هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ان اختيار الامام هذا المذهب
منافيا لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى فاعلا مختارا

صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه تعالى مبدءا بالاختيار لحصول جميع الاشياء
من غير مدخلية امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء منها واجبا
عن شيء اصلا لانه تعالى لكونه مختارا وقادرا على عدمه لعدم مدخلية شيء اصلا وكون
العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا
فيكون منافيا له وهو ظاهر هذا ما قصده صاحب المواقف الحاصل عن بعض الناظرين
قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم عليه تعالى ولا يلزم من كون العلم حاصلا بعد
لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله منه تعالى موقوفا على النظر
ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى
ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض
آخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام من ان الجمع
هذا المذهب مع القول به قوله ومن البين ان الاشعري الى شارة الى دفع ما
قال الشريف قدس سره من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري قوله
فلا يرد ان ايجاد البياض الخ لانا اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير
ارادته تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري
ان ايجاد البياض في الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته
تقتضي انه لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه بل يستلزم
ان يتعلق الارادة باعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري ينفيه يشير بقوله فظاهر
الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا
في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح
به الامام في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده صاحب
المواقف من حكم بصحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء
وكونه فاعلا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره من ان قوله بالحركة الصرفية بناء على

في منافاة مذهبه لمذهب الأشعري على ما لا يخفى قوله وإثبات الحركة السرمدية
مبني على مذهبهم تبعا لمذهب الفلاسفة وعلى مذهب المتكلمين القائلين بحدوث
العالم أزلا على ما هو المحقق عندهم من حدوثه لكن قرّره والحق عنده مع نائبه وهذا لا يخفى
قوله قلت العلم بوجوب ظن الناسخ لو قلت العلم بوجوب الصانع ظن الخصار
طريق العلم فيه بحواس لا العلم به فإن الاختصار ليس بحسوسات لأنهم يجوزون
كونه غير المحسوس معلوما فتدبر قوله والمهندسون أكثروا إفادة العلم في الأهيات
دون الهندسيات والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأذهان مشتغلة منتظمة
فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته قال الشيخ ذلك
هذا من قبيل التعجب بالأدنى على الأعلى لأنه التحصيل الحقيقي كما ترى قوله بالإلهي
والأمور الإلهية ذاته وصفاته وأفعاله قوله لأن كثرة الخلاف لا تدل على عدم
حصول العلم لجواز أن يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الأنظار وكثرة ان تمييز
النظر الصحيح مفيدا للعلم أو غير مفيد له قوله وكون الهوية قريبة من المدرك
لا يستلزم سهولة إدراكه فإنه قرب الجفن من البصر لا يستلزم سهولة إبصاره
بل قد يوجب عسرة الإبصار بحيث يحد قال الشارح إن عدم إدراكه تبعا
لأجل كونه قريبا إلينا قوله فلا يلزم من عدم إدراكه أن لا يكون إلا بعد مدركا لجواز
أن يكون عدم إدراك القريب لعروض مانع عن إدراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة
حصول ذلك وجود المقتضي لا يوجب رفع المانع ولا يكون إلا بعد ذلك المانع فيحصل
إدراكه ولا يعسر وهكذا ينبغي أن يعرف هذا الكلام قوله على أن هذا الدليل لو تم لدل
على عدم حصول المعرفة الهندسية أيضا وذلك لأن مدار هذا الدليل على أمر على التنبيه
بالأولى على الأعلى فنقول إن أقرب الأشياء إليهم وهو نفسه وبهم إذا لم يكن معلوما لهم
وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات والحساب التي هي أبعد منهم من حيث هم
وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين قوله قلت وهذا إنما يدل على الحصر
دون الامتناع أي ما ذكره من الاحتياج إلى المعلم ووقوع الخلاف الكثير في معرفته إنما يدل

أقول واستدلاله لا يدل بل إنما يدل على افتقار الحق ... لكنه ... على ... حصول العلم الاعتقادي ... منه

... الإمامية ... بما ... أنه إلا الإمام ...

أي فإذا جاز كونه غير المحسوس معلوما جاز كونه النظر مفيدا للعلم فرضا ... الصحيح ... عدم إفادة النظر العلم منه

ما ذكرتم أن هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل ... منه

حيث منع جواز الدليل ... لو ... مرّ ... الأشاعرة ... على ... منه

وعدم

وعدم تمييز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل إلا على عسر حصول هذه المعرفة بالعلم
وإفادة كل نظر من المعرفة الذي لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم
إفادة الأنظار الصحيحة إياها التي هو المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف
في الاحتياج إلى المعلم كما اختلفوا في معرفته فلو كان الاختلاف الناظرين
الكثيرين فيه دالا على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفته تعالى
كان الاختلاف في الاحتياج إلى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج إلى المعلم
لكثرة مخالفيهم مع أنهم قاطعون بكون المعلم محتاجا إليه في المعارف الإلهية
فهكذا ينبغي أن يعرف هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوي الأفهام قوله نعم إن سلموا
حصول العلم بدون المعلم فإن بعضهم قالوا بأن النظر الصحيح في مقدمات إثبات
الصانع وصفاته يستلزم العلم بها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة
في الآخرة ولا يحصل به الانتجاء في الآخرة الأخروية الذي أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله مع أن كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا
ذلك منه عليه السلام كما أنه عليه السلام يقبل قولهم فما ذكروا من الدليل ويعرفون ولا
نعلم العذر ولا يجوز لا يصير حجة على هذا البعض قوله قلنا لكن يعد صاحب الشرع معلما
والقرآن إماما يعني أنا نسلم أن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة
ما لم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج في الأخذ إلى المعلم الذي هو الإمام
المعصوم بل يكفي لهذا الأخذ المعلم الذي هو النبي عليه السلام صاحب الشرع والإمام
الذي هو القرآن المأخذ للأحكام والمعارف كلها قوله فيتعين الثالث
وهو أن يكون الحدوث قديما فيكون لم يزل وإفادة لا يزال فلا نقض عنهم
أن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وإنما احتج إلى هذا القول
لأن بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوث وحده ومع
الإمكان شطرا أو شرطا وههنا نقل حدوثه يجوز القدم ... ثبت ...
الدليل انتفاء المساواة إليه بقوله ولو جوز التأثير في القديم فلا بد أن ينتهي

منهم العلم بها يعني أنهم اختلفوا في الاحتياج إلى المعلم منه

فاته بناء على كون علة الاحتياج الى العلة هو الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه
لا قيل انه لا حاجة الى اثبات وجوب الوجود الى آخره فيكون حادثا قوله لان القديم
بناء على ان تأثيره فيه عندهم وذلك لان تأثير القديم بايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وهو ممتنع عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال
هو تحصيل الحاصل لو لم يكن هذا التحصيل بل كان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل قوله فيحتاج الى محدث
فلا يكون مستندا الى القديم وهذا انتفاء انه منتهيا الى ما يعتقد قوله ولو جوز تأثير القديم
فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا يعني ان الثاني في اثبات وجوب وجود الصانع
القديم يتوقف على احد هذين امتناع كون الصانع القديم ممكنا وانه الثاني ونهاية
وجوب انتهاء المؤثرات [illegible] الى الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشيء
الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني
من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده فان المعلول
يجب عند تحقق علته التامة قوله فان قلت ان اريد بالوجود وان اريد
بالوجود الذي هو عين الواجب المفهوم المشترك بين جميع الموجودات المعبر عنه بالهوية
المسمى بالوجود والذات فلا شك ان هذا المعنى مشترك بين جميع الموجودات
لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح
الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين والفلاسفة
لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب
وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يمنعون عدم كون [illegible] هذا المعنى عينا للواجب
قوله وهو في الواجب ذاته بذاته اي الوجود المطلق بذاته ولا يحتاج الى
بسبب امر غيره كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا
قوله وفي الممكنات امر الفاعل قال الشارح في حاشية شرح التجريد
ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره

بمعنى ان الفاعل علة لجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بمعنى الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال الشارح في الامر
الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات ذاته بحيث انها ممكنة
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته قوله لما كانت الذات علة للوجود
بكون الذات بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم اي يكون الذات بذاته كذلك
لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات قوله
قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يعبر
عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة
للوجود وان كان معنى لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي ذكرنا الا
انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون
بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ
لانتزاع الوجود عندهم يرجع الى الحقيقة الكونية [illegible] بذاته مبدأ
لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون
الذات المغاير للوجود الخاص بذاته وكونه مع ذلك مبدأ لانتزاع ذلك الوجود
وهذا ليس من كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود على ما صرح به بقوله فكون
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بدون ذلك العارض وبما بينا ظهر بطلان
ما قيل لا يخفى ان [illegible] لا يرد هذا الوجه [illegible]
القول بالعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود فانه
الى المستدل غفلة عن هذا الفرق [illegible] المتباعدة [illegible]
كما يستدل [illegible] بطلانه [illegible]
قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه منها ما اورده في [illegible]
انه معنى للوجود اذ كان قائما بالوجود لم يكن كون الواجب موجودا بالعينية [illegible]
وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودية [illegible] العارضة

الممكنات موجودة ايضا او لا فرق بين الوجود في كونها وجودا ودونه ذ
منها الفقير قوله كقوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه اي بقوله
فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك اشعار بعدم جواز تخصيص الشيء
بما سوى مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على كونه خالقا انما يتاتى
اذا كان خالقا لجميع الاشياء التي يتصف بها العقلاء وما عليه من الايمان والكفر
والنفع والضر ونحوها والتي لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يجوز غيره
خالقا لشيء ما وذلك ظاهر قوله بقدرة الله تعالى اختيارا كان ايجادا اي ابقاء من العدم
الى الوجود وسواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن قوله وليس بسائر حوادث العدم
كونه وشغلا قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها اي حاصلة بايجاد العبد
وحده اي حاصلة بايجاد الله وتاثيره استقلالا واختيارا قوله ظاهر فلقوله
جميعا اي الفعل اي بطريق التاثير لجواز اجتماع المؤثرين المستقلين
على فرد واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب [illegible]
متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الاخر وهو قدرة العبد وذلك لان المؤثر [illegible]
تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما قوله لكن قدرته تعالى [illegible] باصل
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان
ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة او معصية واقع بقدرة
العبد وتاثيره قوله والا لزم عليه الزم على المعتزلة فانه وصف الطاعة
والمعصية [illegible] فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع
بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على
المعتزلة في القول بوقوع اصل الفعل بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى
العبد طاعة او معصية بمنزلة [illegible] قدرة [illegible] كونه طاعة
او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونه مستقلا قوله اذ هو فاعل
الحوادث كلها فيكون هو الواجب لوجوده مقدور العبد لا قدرة ولا ارادة قوله لم يكن

منافيا

منافيا لما اثبتوه وان يكون منافيا له او لم يمكن لهم المعلولات الواقعة
في المراتب الاخيرة الى الله تعالى على سبيل المبادلة بل كانوا [illegible] واثبات
وانما قال [illegible] ما الزم عليه تنبيها على كونهم مضطرين [illegible] في اعتقاد
كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة قوله الا
ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة اي الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه
زائدة وهو الكامل الذي لا يكون صفة متوقفة على الغير وذلك هو المبدأ الاول
لا غيره من الممكنات اذ كل منها يفتقر في ذاته ووجوده الى غيره قوله يشعر
بذلك ايضا فان تعريف الخير في قوله [illegible] بان موجد [illegible] كونها
[illegible] تعالى وان انتسب لشيء منها الى غيره قوله بل هو اخص منه [illegible] الكسب
[illegible] يستلزم القدرة [illegible] هو اعم من التاثير ومن الكسب فان القدرة
صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب
مقارنة قدرة العبد بقدرته تعالى وارادته في الفعل [illegible] العبد من غير ان يكون
للعبد هناك تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له قوله والعكس
[illegible] فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه [illegible] قوله
وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة [illegible] انه يصدر
عنه اولا صفة واحدة [illegible] ثم يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا فلا يلزم
كونه الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا لامور متكثرة [illegible] قالوا
في صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم [illegible] المفيض وهو الذي
لا [illegible] فيه اصلا [illegible] الى انه يجب [illegible] الشيء
فاعلا [illegible] غير اعتبار كونه فاعلا [illegible]
فاعلا لا [illegible] من جهتين [illegible]
[illegible] واحد [illegible]
[illegible] النهاية

وثبت بهذا الدليل كون مبدء العالم جزء اية علا دانه وتعريم جوازكونه متعددا
لا يجوز منكسرة ولا يتوجه على النقيض بكونه النفس معالجة لا عراضها من زوائل الاعلا
قوله ليست بسيطة حقيقية لا تصاف بسلوب واضافات زرده ان يريد
في بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع على السلوب والاضافة اليه الواجب
ليس تصفا بشي منها في مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد صدوره
قوله فلان ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد لنا على ان الفعل من جهة ان العلة
ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها هذا الاختصاص مع غيره لا يكون هو مصدره وذلك
المعلول فمن جهة صدوره عنه ومن البين ان الحقيقة الواحدة لا يكون مختصا بشي وغيره
لان اختصاصها باحدهما يستلزم عدم اختصاصها بالاخر وهو ظاهر فالا قتضا لان ان الاشيا
الا ان الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر من جهة واحدة
فيكون من حيث يقتضي ذلك لا يقتضي غيره وذلك محض فلا بد من استنادهما
الى جهتين مختلفتين في الذات بكون من احد الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره
ومن الاخرى مقتضيا للاخر دونه غير ما كان ان كان العالم واحدا او كان مختارا وان
الذات بذاته مختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا يخلو ترجح قوله وانت تعلم
بان هذا بيان في الذات نعم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه لا الاول
كونه فاعلا موجبا لها اذ الايجاد بالاختيار غير متصور لا يستلزم توقف الشي
على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية متوقف على العلم والقدرة
والارادة على ما تقرر من كونها مبادي لها قوله دون القاعدة وهو كونه فاعلا
غير موجب لا يشملها اي الصفات بل هي مختصة بما عدا الصفات او الا ترته على ايجادها
لا تنافيه وهو بعض الصفات وشمولها ولو سلم شمول تلك القاعدة للصفات
ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا نقول ان العقل ان يخصص
قاعدة كونه فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات من العالم كما يخصص الحكم
بزيادة الوجود والتشخص بل الصفات الكمالية بالا مكان غير الواجب

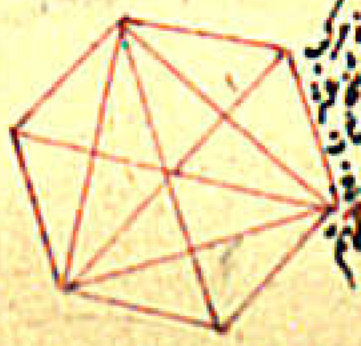
فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث بان
الكمالات اي ان الوجود والتشخص وسائر الصفات زائدة في جميع ما ثبت
الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسبب بكون هذه
الامور غير زائدة في الواجب فقط ما تقرر عند الحكماء والكاملين في العقل قوله
لا نه اراد به نفي العينية فالان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان
صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة قوله وكون الشي عالما بمعلل يعقابه
العلم به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشي مغاير لذلك
الشي بجعل حرف الاشارة الى الكل فيها تحقيقا او تقديرا بوجود الاخر ما يجي
كونه معنى معتبر المغايرة قوله بان نفي العينية بديهي فانا نعلم بديهة ان الصفة
لا تكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التي تدعيها الحكماء
فانه معنى كون الصفات عينا له انه عند هم هو ذاته تكايترتب منشا الصفات
يعني ان ما يترتب على تلك الصفات من الامثلة المكنة مترتب على ذاته تعالى
ثم غير ملحد في ذلك الى تلك الصفات ولذا تمر ان مذهب الحكماء نفي الصفات
واثبات غاياتها الا ان يقال ان الحكماء قال من القائلين بانها لا هو ولا غيره
بعد اثبات الصفات قوله اذا المراد بهذه الامثلة نفي غير المتبني مع ثبوته اراد النفي
ما تفيده كلمة ليس وبغير المتبني ما لم يثبت عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس الغير
في قوله علا ذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين
بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه
الذي هو الا انسان وفلان ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم
بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد من
احاد من العشرة فلان ان شيئا من احاد من العشرة ليس مغايرا لكل
واحد منها ضرورة كونها عين بعضها وكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله
والا لزم ان لا يكون حكيما الا وهو ما في الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المتبني من نوعه

بل كان المراد نفي تحيز المنفي مطلقا لزم ان لا يكون بين ذينك الامتعة التي تولد
غيره وهو ما لم يتعلق به احد فضلا عن هؤلاء والقائلين به قوله مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
قوله جاز انفكاكهما في تحيز او عدم فالجسم وان لم يجز انفكاكهما في العدم
لكنه جاز انفكاكهما في التحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما في الاخر قوله لقرب
احدهما من الاخر لا يخفى ان امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لا ينافي ان لا يكون
احدهما قريبا من الاخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب
ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين
فانهما لا يوجب هذا القرب قطعا قوله اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى موجودا
او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك اي لا يجوز ان يتعقل وجود العالم
بدون وجود الباري تعالى ووجوده وكذا لا يجوز ان يتعقل وجود التحيز للباري تعالى
ولا يتعقل تحيز العالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين الباري تعالى
وبين العالم انفكاك في التحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك
بينهما في التحيز بالمعنى الذي قرره في تحرير التعريف لادخال الجسمين القديمين
في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين في التحيز فما لا قال له هنا ادنيا
قوله قدس سره على ان الانفكاك في التحيز على المعنى الذي قرره المحققون لا على ما
ذكره المحققون في التعريف لادخال الجسمين القديمين وكذا الى بعض
لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض غير وارد فلا يتوجه عليه قدس سره
ما اورده حالة ان الباري تعالى ينفك عن العالم في التحيز بالمعنى الذي سبق
في ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في التحيز
قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر هذا الكلام منه قدس سره ناظر
بظاهره الى ما حققه قدس سره في حاشية شرح المختصر انه لا يمكن تصور
انتفاء الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور انتفاء اللازم مع بقاء ملزومه

فان

فان المحال هنا المتصور دون التصور وانما في الجزء فكلاهما محال وبسبب
في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك ضرورة
امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم
ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما قوله ويمكن ان يكون مراد الشيخ الرد على
ذلك وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر عدم استلزام عدمه
عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بخروج الجزء
والكل والصفة والموصوف بل انما يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم
وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف
الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير قوله
اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست بعين الاشارة الى الصانع
وكذا الاشارة الى الملزومات ليست بعين الاشارة الى اللوازم فما بقي النقض
بخروج الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست بعين
الاشارة الى الكل واصغر اجزائه وبخروج الصفة والموصوف فان الاشارة
الى احدهما بعين الاشارة الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان الحركة وصفاتها
لو صارت الاشارة اليها كانت متحدة في الاشارة قوله ولا يخفى بان لا يخفى
خروج الكل والجزء عن تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف
ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى قدما متغايرة
له تعالى ولا دخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء
للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء قوله كيف يقولون
بعدم مغايرة الجزء والكل يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة
والموصوف مع قرب احدهما من الاخر وكانوا يشنعون على الشيخ بقوله
بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الكل والجزء مع بعد
احدهما عن الاخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم في معرض الشناعة

مع انه لا باعث لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى
يلزم من مغايرته لنعوذ القدماء و قوله لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة
الصفات مغايرة للذات يحب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح
فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية قوله وزعموا انه يلزم
من اثباتها تعدد القدماء وهو ظاهر ان هذا اللزوم انما يتاتى على تقدير القول بعدم
المبادئ فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم وجودها
تعدد الموجودات القديمة قوله والاشعرية يجيب عن ذلك اى عن لزوم تعدد
القدماء وينفي التعدد اى يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة
فانما تكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة للموصوف وليس كذلك
قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها فانهم قالوا ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقانيم هو الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عليه السلام وذلك
ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها
قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول
التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها
وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة
الدالة على كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك فافهم قوله سابقا قوله قال انه تعالى
واوحى ربك الى النحل فيه قال اكثر المفسرين الوحى هنا بمعنى الالهام
والقذف في القلب وقد في انفسها فهمه ومن افعالها العجيبة انها تبني بيوتا
مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء
من البشر لا يمكنهم بناء مثل البيوت الا بالالات والادوات من المسطر والبركار
واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس
ولا يقع بين المسدسات فضل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات



على ما تقرر في علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم على سواه
وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انه اذا انفرت عن وكرها ذهبت مع جمعيته
الى موضع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى وآلات
الموسيقى فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها وامثال تلك من الاعاجيب
يقصر منها كثيرا كما بث بعدها الراغبون لها الى فطونها ابا ما قوله بجميع المعلومات
اى بجميع ما من شانه المعلومية اذ جميع المعلومات قوله الا على مذهب من ان جميع الموجودات
من الكليات والجزئيات قبل ... الافعال المتقنة السماوية والارضية
التى يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التى يرشد اليها علم التشريح فان هذه
الافعال مع ما فيها من غرائب الحكم ومنافع الخلقة تدل دلالة قطعية على كمال علم صانعها
وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذوات المعلومات والى هذا اشار الله سبحانه
بقوله وهو اللطيف الخبير ... ما قيل من ان الافعال المتقنة لا تدل الا على
علم فاعلها بتلك الافعال ولا تدل على علمه بجميع ... افعال غيره ...
قوله فانه يعلم انه هو الذي ... ان العلم الذى يستلزم كون العالم بذلك
الشئ عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذى يعلم ذلك علم له بذاته
وبكونه عالما بذلك الشئ على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا انما يرد على
ان يكون العلم الذى يستلزم كون العالم به عالما بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ
مما وقع فيه الخلاف ... ويشهد به الفطرة السليمة
قوله وهذا هو اللائق بهذا المقام الى الطريق الذى سلكناه في اثبات علمه تعالى
بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق اللائق بمقام اثبات علمه بجميع المعلومات وذلك
لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التى سلكوها فيه قوله واشتهر
عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر
في الخارج فيها قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب

ان يكون علم بالجزئيات على الوجه المقدس عن التغير الزماني والدهر انتهى وحمل
العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بعض الاعلام
ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في قولهم كالجوهر وما يجري مجراها
وأجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا سؤال وارد على ما قرره
لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا
واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يكون الا بالآلات الجسمانية فهو حق انما هو
بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه انتهى وقال سابقا في بحث
ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة متميزة لكل منها في وقته ليس فيه علم كان
وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون
فهي بالنسبة الى علومنا الحكمية هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام ويحترز عما
يشنع فيه الاوهام انتهى قوله بناء على ما اشتهر بين الناس من الى قوله
امر داخل في قوام الشخص فقط هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختلفة بحيث لا يمكن ادراكها بحقايقها وذواتها الا بالآلات وادراك المشخصات
المشخصات الداخلة فيها وتكون المشخصات في الماديات تكون مادية لا محالة
ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل متميزة بالذوات المحسوسة ما بعد
المحسوس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فلزم
ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهو
منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية واراده
رحمه الله من ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر كون التشخص جزء الشخص وما
غير ذي نوع بعض الناظرين لكلامهم على عدم ... بعض المتأخرين جعلوا
هذا القول الذي اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لان هذا الحمل منهم متوقف على
هذا القول المشهور كما زعم بعض الناظرين قوله فالتشخص تشخص لا نوع له

اذ لو كان

اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر المشخصات بتشخص آخر فذلك الآخر
يمتاز ايضا بآخر ويتسلسل قيود وراء تشخص قوله بل امتياز كل تشخص عن سائر
افراد نوعه بالعوارض الخارجية فيمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال
اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من المشخص العوارض ذو ماهية
كلية عندهم على ما يستفيض به الشيخ وكذا الوجود والحاصل ان هذا النحو
من الوجود دالا لا يعين ان الوجود ينضم الى الشخص المجموع شخصا قال العلامة
في حاشيته على شرح التجريد ما الذي يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت
مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب
اختلاف استعدادات مختص بمعنى ان كل استعداد وكل مستعد في الوجود
لتلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض
والهيئات ينضم الى الماهية الكلية فيتشخص كيف وتشخص الشيء سابق
على تشخص الاعراض وتشخص الماهية معنى وجودها بالذات وعينها الا ...
فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد
الموجودة بوجود آخر يقتضيه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى
مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة للتشخص وامتيازها
ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض قوله فانها ظواهر واعراض
داخلة في احد المقولات فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر من قال
الاول لا يستطيع ان يذكر كل شيء خارجا عنها قوله وبينه الشيخ
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات ان الارادة
ان الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص فرد جزئي
بالارادة الكلية فلا بد من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية
تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي
فكما انه لا تنبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا تنبعث

من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور
الكلي قوله وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة اقول قال ذلك شارح التذكرة
في كونها حالة بجرمها وذلك البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا
مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه احد فطلب
فان الجسم يمتنع ان يكون ذا نفسين ايضا واذا تبين هذا تبين ان قولها
لهما مخالف لمذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها
صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها جسم ويحرك الجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي باعتبارها كانها
قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها قوله يمتنع صدوره
عن رأي كلي وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية الحصول في الواقع
فلا يكون نسبة الرأي اليها على السوية ايضا كما لا يخفى قوله ومن البين
انه اذا تعقل كل معروض وعارض له بقي اذ التعرف انه يمتنع عنده صدور
المعلول الذي لا مثل له بنوعه عن رأي كلي فنقول اذا يمتنع صدور كل نوع
بالاختيار منه بقي جماعة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين
ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين
آخذ ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا في فرد
في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب منهما هذا المعروض والعارض مثل في نوعه
فيمتنع صدور هذا الفرد عن هذا الرأي الكلي كما يمتنع صدور الشمس والعقل
الفعال عن الرأي الكلي فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة
لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيمتنع صدوره
عن الفاعل بالاختيار بتعقل الماهيتين المنحصرتين فيه قوله الا انه لا فرق بين
النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية التجريد
اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يتقدم على الفرد

كلي

كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع
المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الاول
دون الثاني لا بد لذلك من بيان قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم اي بين قولهم
ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء جزئي وقولهم ان المبدع الذي لا مثل له
من نوعه يصح صدوره عن رأي كلي قوله ولكن يبقى انه يمكن تحقق الكثرة
تصور جزئيات الحركات بحيث قال في حاشية التجريد وما قيل في جواب برهان
النفس ان الارادة الكلية امر ثابت والعلية القارة فالم تنضم اليها امر
غير قار يستحيل ان تقتضي امرا غير قار ورده انه يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع
ذلك بل يحتاج الى دليل آخر قوله وعلى تقدير تمام الكمالات في العقول ما تكون علة
بها على حصورها وهذا ينافي كونه علة لها ازليا وكون المعلول حادثا قوله
وفاق عبارة الشارح لينعم بذلك ويتبين ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم لزم فيضه عقلا لذاته ان يعقل الكثرة وصارت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة في الذات متقومة بها وصارت ايضا على ترتيب الكثرة
اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لم تثلم الوحدة والاول تعرض
له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب ووجب ذلك كثرة الاسماء
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها تبعد
الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم حصول الكثرة في ذاتها من الامور الخارجة عنها في
وحدة المعروض قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورتها هذا صريح
في عدم قيام تلك الصورة بذاته تعالى قوله بل يفيض عنها صورا معقولة
اي يفيض حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بانفسها من غير حاجة له
في تعقلها الى صور اخرى قوله وهذا او لربما يكون عقلا لم ان يعقل
الاشياء فادراكها وجهه بان يفيض صورا معقولة او لربما يكون عقلا

بنفسها

وادراكها لتلك الصور الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته
قوله ولانه تعقل ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء اقول ذكر
لان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم التام بمعلولها دون العكس فان
العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث
هو معلول لا يقتضي علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واذا علم فاحتياجه الى العلة ليس الا الى المخصوصة بل لا محالة والامكان
لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما ولذا انتهى كل معلول الى تلك العلة قوله
فهي صادرة عنك اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك
بمشاركة ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه وهذه علية قبل الانتزاع فيما
انتزع عنه قوله بل انما يتضاعف اعتبار تلك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة
فقط او على سبيل التركيب وذلك لانه اعتبارك كونك عاقلا لتلك الصورة
غير اعتبارك كونك عاقلا لما هو صورة له وكذا اعتبارك كون تلك الصورة صورة
ادراكية للشيء غير اعتبارك كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع
الاعتبارات الاربع قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرطا ...
لا يمكن ان يقال ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها حالة في ...
وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها ... يصدر عن النفس ...
فانه ليس كذلك ... الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس
قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة وحينئذ الدفع الى الاول
فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل ... ذاتها
في تعقل ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها التي هي شرط
تعقلها مع انه اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وكما ان
... حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشيء
وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد وحصول الشيء للقابل ...

ذكره

في كونه حصولا فان حصول الشيء للفاعل ... كان في التعقل ...
الاولى والى هذا اشار ... بقوله ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل ...
قوله واذ قد تقدم هذا فاقول ... شرع في افادة البرهان على العلم بجميع
تلك المقدمات وتقريبه الى الافهام قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلول لها ... ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها
وهو ... تعقل ما ليس بمعلولات لها ... الواجب ...
وتعقلها المعلولات ... لحصول صورها فيها ... الكثرة
من الواجب ... علم ... حضور سائر معلولاته ... عنده
وتمثل المعلولات ... حاضرة عند ... كانت
المعلولات ايضا حاضرة عنده ... الجميع
الاشياء من غير تكثر في ذاته قوله وكذلك ... الواجب
بعقل الجواهر العقلية ... الصور ... جميع الموجودات
على النحو الذي عليه ... قوله وليس المعلول الاول من سنخه الواجب
... كون الشيء ... حاضرا عنده وذلك انما ...
الشيء المدرك ... قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول
ليس ... حضور الواجب عند نفسه ...
فيكون ادراكه لذاته ... لادراكه ... كون المعلول الاول
صادرا عنه ... كونه حاضرا عنده قوله بل يجب ان يكون صادرة
فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلها ...
وهو الذي ... قوله اذ المعلول الاول باعتبارات ثلثة ... وجوده في نفسه ووجوبه
بعلته وامكانه ... علة للمعلولات الثلثة المتباينة ... العقل الثاني
الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه
ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بموجب الواجب لذاته قوله فالعقل ...

في الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها
في الخارج قوله ولبثت تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته للامور
متكثرة قوله فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وهي
ان العاقل لا يحتاج في ادراكه الصادر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك
الصادر قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار
اي يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار ففي
العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه ههنا ان الاختيار
صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات
الثبوتية منحصرة في السبعة ومناف ايضا لما سيظهر من كلامه من كون القدرة
والاختيار صفة واحدة توهم لا غبار عليه قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود
ازلي في علمه اما وجودها فلا امتناع فوق العلم بالقسم المحض من جهة واما ازليتها
باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وبين الوجودات الازلية العلمية كثيرتها
لا ينافي كونها صفة للواجب فازليتها ازلية العالم وقدمه كما [illegible] كونها ذاتا
قوله انه يعلم بعلم بسيط اجمالي جميع الاشياء والا لزم [illegible] كون الحوادث
موجودة في علمه تعالى بوجود بسيط فنقول ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى
بالحوادث فازلية وجودها في علمه تعالى ازلية صفة تعالى لا ازلية العالم قوله
وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة
[illegible] بالاختيار يقتضي كون كل منها معلوما بخصوصه فلابد لكل منها من وجود مغاير لوجود
ما سواه فكونها معلومة بعلم بسيط لا يستلزم [illegible] من جميع وجوه الدفع ظا
قوله فيلزم ان لا يكون قبل هذا الوجود اي فيلزم ان يكون الحكم الموجود
بهذا الوجه والاجمالي العلمي موجودا في علمه تعالى [illegible] الى وجود وجب
ان لا وجود كونه صادرا عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا

بالنسبة

بالنسبة الى ذلك الجسد وهو [illegible] قوله واعلم ان ما ذكرناه هو كون الكثرة
موجودة في علمه تعالى بوجود واحد يعني علمه بها قوله ومعنى الاجمال كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بانه يحصل الكل عند المدرك دفعة
واحدة بصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء مجملة ومفصلة
اليها عند تحريك النظر وتكثيره من الاحساس ان يرى جماعة دفعة
واحدة برؤية واحدة من غير تحريك النظر اليها قوله وهو علم بالفعل
بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك في ضمن
صورة الكل المتألفة من صورها قوله من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب
مسئلة يعلم جوابها اجمالا تمثيلا للعلم الاجمالي تفاصيل علمه مسئلة [illegible]
عنها فاذا تحضر الجواب الذي به تلك المسئلة في ذهنه دفعة [illegible]
للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة هي مبدأ
تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل
من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه عالم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة
وعالم بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنها انتهى قوله فانه لو فرض
ان الامر في المثال كذلك اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة
علم بالقوة فليس الحال في الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل
وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح الممثل له
وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة
[illegible] لو فرض [illegible] الى ان العلم المتعلق بتفاصيل
المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع ووهم
بعض المتأخرين توهم [illegible] قوله وقد حقق ذلك اي قد حقق كون العلم
الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعبأ بما [illegible] الوهم من كونه
علما بالقوة القريبة او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات

بخلاف الشيء بعد فانه جوهر على ما ذكره مثبتوا المثل المعلقة قوله اي بين قائمة بنفسها
او بذاته مع انها قائمة يجب وجودها في علمه تعالى بنفسها او بذاته مع ضرورة
امتناع كونه وجودها بحيث على الغير بل هو عين ذاته مع علمه بهذا المذهب قوله
ويرفع هذا الوجود وتحرره فلا يلزم من ثبوتها ان يجب بهذا الوجه بذاته بنوع من
صفاته الحقيقية قوله من الفرق بين القيام العقلي والحصولي فان الشيء
الجوهري حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان لا يوجب اتصاف
الزمان بالحال فيه واما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به
وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الجوهر مثلا اذا وجد في الذهن
فاما ان يعلم ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر
اعني مفهوم الجوهر اذا اريد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الجوهر الذي هو موجود
في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الجوهر مثلا اذا حصل
في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي
لكونه قائما بنفس شخصية متشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الجوهر الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم
وما قال بعض المتأخرين وما ارتكبه عليه جوابا عن هذا لاثبات مذهب
فلا يتم نهايته بالدليل قوله وقد ... على ما ذكرناه ...
الا ان هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال معقودا وليس كذلك ...
ان التقييد فيه ليس كونه بالذات غير ... وعون بالدليل ... هذا الوجه

لا يقتضي

لا يقتضي في اسحاق ... بالنسبة اليه قوله ولا يكون قائمة به فلا يلزم ان يكون له تعالى
صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء قوله
ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك لان ... الكائنات المتجددة في الازمان على
صورها الحاصلة في علمه تعالى ... قول الحكماء بتجدد الكائنات في علمه تعالى قائمة بنفسها
قوله المثل الافلاطونية مع كونهم ... ذلك لان المثل الافلاطونية صور
معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حالة في شيء ...
صور غير موجودة في الخارج حالة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها قوله
والدليل الذي ذكره في نفيها ... دفع ما يتوهم ان الكائنات الموجودة في علمه
القائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي
ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هنا
الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع
جريانه فيها انما يتأتى لو قيل بتجدد صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل
بتجددها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا قوله وهذا اقرب ... ان علمه تعالى
ان ما قلنا ان علمه تعالى بالكائنات بكونها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير
قائمة به اقرب الى التحقيق ... ان علمه بها ... يقتضي ان
ثبات علم اجمالي بها لانه العلم بالعلة ... بعينه العلم بمعلولاته ... اجمالي
قوله فذلك بعض الاراء يكون العلم بالمعلول ... المشهورين ...
تستلزم ان ... موجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول ...
المشهور الذي بينهما وكونه موجبا لكون ... يكون العلم بالمعلول
المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية اولا يكون علما
بالمضايف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى قوله لو سلم انه كذلك ...
سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانها متباينان والعلم بالمتباين
لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين الآخر قوله وذلك لا يجعل العلم

بل لان استلزام امر ما امرا آخر ضروري قوله وعلمه بذاته علة لعلمه بما سواه
التي ذاته علة لها كالاحوال في الواقع قوله لكن ان تعالى ان يعلم الجزئيات بوجه كلي
من غير حاجة الى كون ذاته تعالى علة لها قوله وفيه بحث اذ لا يشك احد في ان
القول بالغيبة الوجود خارجي يستلزم ان يعلم الصادر عنه بالايجاب والاختيار او غير ذلك
خارج عن معلومه بالاختيار فلا بد من الفطرة السليمة قوله وحضور الشيء
عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان الحضور نسبة تقتضي تحقق امرين
متغايرين قوله بل يكون مع اعتبار فيه على ان يكون من حيث هو ذات
غير المغايرة باعتبار العقل في جانب العالم والثاني اذا كانت ما بحيث يعلم
المعلوم وحاصل ان حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا للنفس
وكونه مغايرا للنفس يتوقف على اعتبار العقل لحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه
يتوقف على اعتبار العقل وهذا الخلف هو ما يعني النافرين وقال بعضهم
قوله والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي اي تغيير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي
في عدم استلزامه للمغايرة لان عدم الغيبة ايضا نسبة كالحضور فيستلزم
المغايرة قوله قلت عدم الغيبة نفي النسبة ونفي النسبة قد يكون
بمعنى ان غيبة الشيء عن الشيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء نوع النسبة
كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية
ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك
يكون بانتفاء الموضوع قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا رجح الفعل
والترك مرجوا انما يفعل بقصد وميل فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا
اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد
اولى من تركه فكان بالايجاد مستكملا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان يجوز
ذلك الايجاد ناقصا في ذاته او ما اجيب عنه ان شاء وبعض المعتزلة بانا لا نم

ان المختار

جواز الترجيح بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح

لان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به ايجاده
على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا
في هذا المقام بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي
في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح والترجح
بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب مرجح خارج ضروري البطلان
واما الترجيح من غير مرجح ايا كان غير داع فليس بمحال بل الواقع اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء ولا يحتاج في تلك الارادة الى ارادة اخرى والا
لتسلسل قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع
وذلك لان مشية الفعل الذي هو خير وكمال لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير المحض
والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته قوله وصدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي
عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق
طرفيها بل قد يصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان
ناهقا قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع
الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا قوله كما ان العاقل
ما دام عاقلا لا ينفك عنه كمال وتباعده عنه بقصد التعرض لها قال الامام
حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا لا يخرج الا الاختيار
الا عنه وتوهم علم وجهه وجبر فانه في الافعال الطبيعية قوله فان ذلك
بين كونه علة غير ذاته وبين كونه عالما بكون الفعل خيرا محضا وكون الترك
مستلزما للعدم قوله لان المقتضي للعدم هو الذات وذلك
لوجوب استناد صفاته الى الذات وامتناع مدخلية الغير في شيء منها قوله
والنفي للمقدورية هو الامكان لانه المقابل للوجوب والامتناع الذاتيين تحللا

المقدورية قوله فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل وذلك لان نسبة
الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لا ثبوت
لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية
بعض المعدومات مانعة عن تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته
في بعض الممكنات مع ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل قوله ولان الامكان
الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فان كل ممكن
لا بد وهو محتاج في وجوده الى علة فعلية اما واجب لذاته او منته اليه دفعا
للدور والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع
الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره
على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له عليه فان وجوده
وعدمه بوجود علته وعدمها فان كانت وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده
وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر ويتجه ان يعلم ان بناء هذا القول على كون
جميع ما سواه تعالى وصفاته العلى حادثا فلا يكون لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض
الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الآخر بالاختيار انتهى وذلك
لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم قوله ولان العجز
عن البعض نقص لا يليق به تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات صار عاجزا عن
بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لاستلزامه
منافاة حدوث العالم قوله لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات
شمول القدرة فالاولى عدم توقف ارساله تعالى الرسول على شمول قدرته
لجميع المقدورات لا يكفي في اثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال
الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات
فاثبات شمول القدرة في تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي
المتوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان

اثباتا

اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا قوله اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة
فعل له تعالى ومقدوره دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعلا له تعالى لا يتوقف
على اثبات شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعلا له تعالى ومقدوره
ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعلا له تعالى ومقدوره اي صادرة عنه بالاختيار
لا يتاتى الا في ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل يختص باثبات كونها
فعلا له تعالى ومقدوره وتجويز احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي نفعا بل لا بد
من تحققه والتشبث به وادعاء ... فعله ومقدوره الى ان يجوز كون المعجزة فعل
لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى الرسالة بل لا بد في ذلك من كونها مقدورا
له تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق
كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات
والطاعات وارادتها وكاره لما يضاده من الشرور والقبائح والكفر قوله الاول
ان الشرور والقبائح غير مامور بها لانه تعالى لا يامر بها ليس شيء من الشرور والقبائح
مامورا به بل المامور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون مرادة له تعالى بل يكون
مراده الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما ذهب اليه بعض
المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او لازم له على ما ذهب اليه الآخرون
زعما منهم ان الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما
مامورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون الشيء
اعني الخيرات والطاعات مامورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين
يستلزم عدم كون الشرور والقبائح مرادين ضرورة امتناع كون الضدين
مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من ان ما ذكر انما يستلزم
من نفي كون الشرور والقبائح مامورا بهما على عدم كونهما مرادة بناء على ان الارادة
اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فيجب ان يقول
بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم

الغير هو الارادة او بتركه فورا ولازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم قوله والرضا كانه مع ترك الاعتراض غير الارادة قوله ومع قطع النظر
عن ذلك ان الامر يقتضي خلو المكلف مصالح تحسن ولا يقبح عقليين عندنا يقتضي ان
بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما في مذهب
المعتزلة فانه مع كون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه الا انه مع قطع النظر عن اعتبار
الشارع اياه قبيحا لم يكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر
الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع
وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى
لو عكس الامر فيحسن والقبيح لانعكس الحال فيهما قوله قلت وهو يلزم ان يكون العبد في المثال
المذكور الخ وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الآمر طاعة فلو كان الامر
مغايرا للارادة وكانت الطاعة هي الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان
يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يريده
ويرضاه الآمر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم
اتيانه بالمأمور به ومع انه خالفه لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا
يلزم انه يكون مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لو علم
السلطان الخ اي كما يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا
يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا
وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضاه
فلو علم السلطان ان رضاه في المخالفة يعتقد انه مطيع لسيده لا مخالف فلا يقوم
له عذره لان السلطان يقول للسيد انه لم يات بما امرته به لان رضاك في عدم
اتيانه به قوله ويمكن ان يقال ان الامر ان كان هو هنا صارفا كون الامر مغايرا
للارادة وكون الطاعة لا تحصيل الارادة لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون
العاصي مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث بحسب الكائنات

هو الارادة اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض على فعل
وانه قد لا يريد الكفر من الكافر ويعترض عليه ويؤاخذه
ويثيبه ان العبد لا يريد الآثام والامراض وليس مأمورا
بالارادة بل بامور بترك الاعتراض عليها فالرضا غير

وكون الطاعة تحصيلا لما امر به المطاع نسخة
المطاع
بيانه

المأمورة

٨٠

المأمورة بالسكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به العباد
بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثاني
ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضا هو ترك
الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا خالفه واما اذا
وافقه كما في المأمورين بالايمان الآتين به فيترتب عليه الرضا ايضا
فح لا يلزم كون الكافر والعاصي الآتيين بالكفر والعصيان المأمورين بهما
بالامر التكويني مطيعين ولا كون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه
بما امره بالامر التدويني التشريعي الذي يترتب عليه الرضا تامل قوله
كما يقول المعتزلة فانهم قالوا الكلام هو اصوات وحروف غير قائمة بذاته بل
يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل عليه السلام او النبي عليه السلام
او غير ذلك كشجرة موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه وايجاده
هذه الاصوات والحروف في الغير قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص
واقعة في كونه تعالى متكلما وصرف تلك النصوص عن ظواهرها الى عدم قيام الكلام
بذاته تعالى وحملها على كونه موجدا له في الغير مما لا ضرورة فيه فلا يجوز حملها على غير ظاهرها
على ما سيأتي بيانه قوله للدلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث مملوءة
بحيث لا يمكن الانكار ودلالتها على كونه تعالى سميعا بصيرا والعلم بالضرورة
من دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حكم سائر
الضروريات الدينية قوله وليس راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات
فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا
حال السمع قوله واعترافنا بعدم الوقوف على حقيقتهما اي فان ما ذكرنا
من الفرق انما يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث بل على ثبوتهما

من العلم بالمسموعات والمبصرات والآلات العقلية تدل على امتناع حصولها
على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين ونحن نعترف بانا لا نعرف
حقيقتهما فلا يلزمنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما ظن
عدم معناهما الحقيقيتين والتغليب في القدماء وسهو فكلهم بمحل السمع والبصر
على ما يقول الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات قوله
فان قلت عرض وان العرض هو المختص الثابت بالمتحيز على ما في المواقف
وتحرث ضرورة كون صفات الحوادث محدثة وقاصرة استلزام كونه حادثا
كونه ناقصا فيما لا يزال كان قبل لا استلزام ضرورة كونه نوعا ناقصا ابقاء ذاتيا
ان يستند اليه ذاته لكان لا امتناع احتياجه في شئ من صفات الكمال الى غيره ولم يعرف
بكونه جوهرا او عرضا لامتناع القضاء به بشئ من الجواهر والاعراض
عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز بالذات اي المشار اليه
بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز
بالذات وكل منهما يقتضي كون موصوفه متحيزا ومشارا اليه بالاشارة الحسية
التي هي من خواص الجسمانية المتنزهة عنها الواجب تعالى قوله ولما كان
وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من
الوجود والتعين جزئي حقيقي فلو كان له ماهية كلية وكان كل واحد منهما
او واحد منهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري
البطلان وقيل في بيانه فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او
بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع
فرد آخر له انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له واعترافا
بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض المدعى والشيء قوله فالوجوب والامكان
ان كانا من لوازم الماهية المشتركة هو تفصيل الدليل على ما ينبغي انه لو كان له
مثل لكان هو مشاركا في الماهية ومتمايزا عنه بخصوصية فالوجوب والامكان

لا انتفاء الآلتين الجزئيتين ... تعالى

ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا واستفادتنا منه هو المبادي العقلية لا الحضور كلها قوله وعلى ذلك تنبيه ضرورة

ان كانا

ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها لزم اشتراك الواجب والممكن
في هذا المقتضى وهو اما الوجوب فيلزم ان يكون الممكن واجبا واما الامكان
فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان
الوجوب لازما للمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتاز الواجب عن الممكن
المماثل له وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل فيلزم كون الواجب مركبا
من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما لزم
الوجوب ويقتضيه قوله والاول قد مر الاشارة الى دليل في قوله لمثل فان
كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب الوجود والتعين
غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة
كون الشيء فاعلا لنفسه لا انفعال وقد يمكن جواز ان يكون الفاعل هو المجموع لا
من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد
بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع
ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك
في اللزوم المذكور قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا
لغيره يعني ان المراد بالمجموع هنا هو معروض الهيئة الاثنينية بدون الوصف
فامتناع هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وباعتبار
اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يتصور الا بتأثيره
في هذا وذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا للغير قطعا وقد هذا
التقرير علم ان قول فاضل ... رحمه الله دقة هذا الوجه وعدم ظهوره بدون
الشارح التام لا يرد منع لزوم كون الواجب على التقرير معلولا للغير
مستندا باه المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل
الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين
او الممكنين محتاج الى الجزء مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء كان

ان يجوز علية ما يطلبه الكل اولا انتهى وذلك لانا لا نقول بان احتياج
الكل بلزوم احتياج الجزء حتى يقال بل نقول ان احتياج الكل لتعدد من بعض
الاجزاء المادية من غير اعتبار امر اخر معها اصلا في وجوده الى الفاعل
انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على ما يحكم به
بديهة العقل قوله والتمانع قد يشير اليه في الاية فانه في قوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية في ذاته تعالى
سبحانه بالتمانع قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التمانع
يعني كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز
الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز
الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف لا بد ان يحصل مراد احدهما قال السيد
الشريف في حاشية شرح حكمة العين لا خفاء في ان امكان ارادة احدهما
حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك
الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى
ضرورة انه يمكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة
فان وقع يلزم احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا
لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى اقول ويرد عليه انه ان اراد
بقوله يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون
في وقت ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الاول الحركة وهو
معنى التوقيت فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول
ارادة الحركة من الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد
انه يمكن ارادة الاخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى
الشرط فلا نسلم انه لا يمكن للاخر ذلك وقوله وهو يوجب عجزه
قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة اعني السكون ممكنا مع

وليس

وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب
وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة
الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا
فان امكن يلزم اجتماع النقيضين والا يلزم العجز فينتقض الدليل
على تقدير التوحيد ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة
بعدمه بان يزول وتحقيق الكلام بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت
الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة سكونه بواسطة كون
الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الاخر قطعا اذ لا مانع من ارادة
السكون سوى كون السكون ممتنعا بسبب تعلق الارادة الاولى
بالحركة فعدم امكان ارادة الاخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته
بالحركة ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن
عدم امكان الارادة اياه عجزا او ... اذ لا مانع له عن ذلك
الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وبالجملة الكلام في امكان
تعلق الارادة الثانية بالسكون الذي تعلق ارادة الاول بالحركة لا بعده
حتى يقال انه ممتنع السكون بسبب الحركة بل يكون كل من المتعلقين ممكنا
وما جعله نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين مخصص
بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا لان ما بين الارادتين
متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلاف ما من مريدين على ما
لا يخفى وقد صرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يخ اما ان يكون قدرة
كل واحد منهما وارادته كافية ... اذا اريد نفي ... في الاية عدم تكونهما
على ما ثبت ... في وجود العالم ... الدليل ...
بعين الاية وهو انه لو تعدد الاله ووجد الالهان مستجمعين لشرائط
الالوهية قادرين على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم

لانه لو وجد فلا يخلو اما ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا
او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين
وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم عجز كل منهما عن الايجاد
والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر وانما
تنزيل الآية الى هذا الدليل فتأمل [illegible] لان اللازم على
هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او عجز الالهين
عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وشيء منها لا يلزم فيما
انتهى قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اه وانما يلزم عجز
كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم فلم يحصل ولكن لو
كان كل منهما قادرا على الايجاد على الاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال
والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما
في المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد
الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والاوجه ان يكون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله
مع سابقة ان ارادتهما تعلقت بالاشتراك قوله لانا نقول تعلق الارادة اه يعني
ان كان كل منهما يمكن ان تتعلق ارادتهما بالاشتراك فيتأتى ان يتعلق ارادة
كل منهما بوجود العالم فيتمكن ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول
وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين بما تعلق الارادتين على معلول واحد وهو
وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما
او لاحدهما التأثير في وجود العالم وايجاده الا بالاشتراك مع الآخر قوله ولا
يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما اي من القدرة والارادة وذلك
لان كلا منهما امر وجداني غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار تعلقه وكونها

فلا

فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان الا ان يعتبر زيادة الاجزاء
ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما ايضا بخلاف ما ذكر من
الميل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم منقسمة
بانقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان قوله قال الله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدوا ما تنحتون من الاصنام
فانكم وما تعملون مخلوقون لله تعالى فانه تعالى هو المستحق للمعبودية وان لا يشرك
بعبادته احدا وتمسك بالآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما عرفت
الاطلاع عليها فارجع الى الكشاف في تفسير الصافات والبيضاوي قوله فلا يستلزم
الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال في الشيء يكون
محتاجا الى ذلك الشيء تحيزا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظهور
غير الحلول فان الملائكة مثلا ظهر في صور شيخ ارادة ولم يحل في واحد منها
وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون في صور الادميين بعلمهم الشريف وكلهم
بحسب ما منحهم ربهم من ايجاد القوى الخفية قابل للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور
جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل قوله وهذا
قرينة على انهم ارادوا بالحلول التي في علي واولاده رضي الله عنهم الظهور
جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة
على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والا لما نقل
منهم هذا التشبيه الا لكفى قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده
من الازل الى الابد فلا يلزم خلوه عن الكمال المشترك في شيء من الاجزاء وانما
يلزم خلوه عن كل فرد من افراده والاتصاف بواحد منها بعد الاتصاف بالآخر ما هو
تحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال الحقيقي لا ذاك
مع فقدان بعض الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا يمنع سبق
الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات

بواسطة يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة
في كل وقت وان لا يكون شي منها مشروطا بزوال شي من الكمالات والا لزم
النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى قوله كما يستفاد مما يلزم
من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع
بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يقال
هذا الدليل وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل
وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
اي من الاضافات التي يستلزم كونها كمالا لكون العالم قديما قوله ليس من
صفات الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال ينبغي ان لا يتصف به الواجب تعالى فان
ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة
لا كمال في وجودها وهو ممنوع قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف
يتاتى امتناع تجددها في زمان تعالى وكون خلوه عنها نقصا على انه يمكن ان يقال
ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
لعدم الاقتدار بل يكون لا لضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في
الازل لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده
فيما لا يزال فوجد بعده فيه ... العقدة انا نفرض ... وقت الارادة فاذا تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح
وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف
قوله ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استبعاد رده وتقريره بالقدم الزماني
وذلك لان استبعاد رده بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل
عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته تعالى في الازل بوجود العالم
فيما لا يزال الذي يوجد فيه كما مر هنا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله تعالى
بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل نحو ان الوجود الازلي في الاضافات

لاستلزامه

لاستلزامه عدم الممكنات المستلزم لعدم اضافات الواجب تعالى بالعدم الزماني فحينئذ
فلا يتصف بها الواجب تعالى دائما الوجود والحادث انما لم يستلزم قدم
الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس
زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول معين بل في
الازل كما قرروا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك
الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث اخر
فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا
اليوم لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس فاذا اتصف به في
الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث فقبله
زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص
بانتفاء الاضافات بعد حدوثها وحمل عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله
على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع ثم قال ان امكان وجود
الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده
ايضا اذا انتهى ... وهذا الزعم اولا فلان
بناء كلام الشارح هنا على ان لا يكون شي من الصفات الاضافية كمالا اصلا
وقوله بل قد يدعى ان الخلو في الازل كمال تأييد لذلك علاوة وثانيا الثاني فلانه
المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه من
جانب المبدأ باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم
قديما وايضا قد صرح الشارح في حاشية ان الازل ليس من الزمان فكيف يكون
زمانا قوله وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فهو
فيه بحث لان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو
في ذاته مانعا من قبول الوجود في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه

ان استمرأ في جميع حكمت الاجزاء وخادا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه
بالوجود والمستمر في جميع اجزاء الازل بحفظ الى ذاته فازلية الاحكام مستلزمة
لامكان الازلية قوله كما بسطناه في تعليقاتنا وهو انه ان اريد بجواز لم يمتنع
من اتصافه بالوجود في شيء ان ذاته لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه
لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل عن الوجود فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم
عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اريد به ان ذاته
لا يمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة
على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه
ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان التحقيق ان بقيا اثنان فلا اتحاد
وان ذهبا فهما معدومان ثم وما قيل ان الاتحاد بين الشيئين بتصيير زيد عمرا
مثلا مع بقائهما محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فهما
اثنان موجودان اثنان لا اتحاد ولا واحد منهما مع الاخر وان فنيا معا فهما
معدومان لا متحدان وان فني احدهما وبقي الاخر فهو بقاء الواحد منهما
وفناء الاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة
الوحدة بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي اذن الامر الموضوع للوحدة والكثرة
معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم
اجتماع المتقابلين واذ قد تحقق ذلك انه لا شبهة للوهم المدعي اذ معنى اتحاد
الاثنين بان يصير ا مثلا ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم
الابيض اسود مع بقاء ذاتيهما لا زوال صورة الاثنينية عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين
كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين

المقومتين

المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها
بتلخيص الطرفين قوله وهذا ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل من انسان
وحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة محصلة قوله ودعوى الاحتياج
او الانفعال بين الاجزاء المادية ممنوع دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير
محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل من الواجب والغير الذي هما
جزءان حينئذ ويأتي في الصورة المفروضة الا الاحتياج او الانفعال عنه كما في
العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها صورتها النوعية
الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية
هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان
يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري داخل في النحو الثاني من الاتحاد
فانه اذا فرضنا ان الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل
منها حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل ان ما منع الاحتياج والانفعال
بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها
عن بعض وتبعيتها الصورة النوعية على المولد تابع للمزاج التابع للانفعال
وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للمثال الصحيح شيء في المثال فليس
مما نحن بصدده ابطاله من امكان الاتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني
عن المحل والمتحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر هاهنا احد معنييه المتغايرين
على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه جوهرا بمعنى الغني عن المحل لا يقتضي تحيزها
كما في الصورة المواقف ويعني بالتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة حسية
بانه هناك او هاهنا قوله اجرد جعد قططا في الكافي رجل اجرد لا شعر
عليه والجعد من الشعر خلاف السبط او المسترسل وجعد قطط اي شديد
الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالطه سواده والكبطا الرجل
صورته الشقر قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة امثال الامام

كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله انه
ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرهما قوله
ولا يخفى انه ليس في هذا القدر طائل اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون
الفوق جهة انه تعالى ليس له جهة تقابل الا ذلك واراد به انه لشرفية يكون قبلة الدعاء
فاضافة اليه تعالى وقد يكون مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه
جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها وكونها
قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز ان يكون عالما بجميع المعلومات
وكونه عالما في الجملة لا ينافي الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية اذ لم
يلزم من ان تبدله وتغيره في صفاته الحقيقية بما قام البرهان على امتناعه
كما عرفت بيانه عدم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله فيكون في قوة الشرطية فكانه
قيل ان العاصي اذا استمر على عصيانه ولم يتب عنه بالشفاعة وغيرها يكون
معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها كما يستلزم
كذبا قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ فسر الادراك
التام بالانكشاف البليغ تنبيها على ان هذا ما سيأتي في الجواب عن احتجاج المنكرين
بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئي وحقيقته النيل والوصول قوله وخروج الشعاع او الانطباع اما الاول
مذهب الرياضيين القائلين بان جسما نورانيا ويستقيم شعاعا يخرج
في الباصرة وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين
بان صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم في العصب المجوف ثم في الحس المشترك
قوله اذ الانكشاف في عدد ما قدمنا ان يخلق في البصر قوة بها يدرك اذا كان

[illegible]

من دون تلك الشرائط ويؤيده الاثر المشهور في كون انه تعالى يتجلى
للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال حجة الاسلام ان
الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى
وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به تعالى وكما يجوز ان يرى الله تعالى الخلق وليس
في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير
كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة قوله والاخير
عدمي اي بيان ان الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهي امر اعتباري
غير صالح للمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام نفس المحسوس
فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود
والعدم وظاهر ان السلب غير صالح للمتعلقية الرؤية قوله بناء في مذهب
الشيخ مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقة قوله
فالاتحاد بينهما بحسب المصدوق اي بحسب ما صدق عليه اذ ليس في الخارج
الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هناك امر آخر
مسمى بالوجود قائم بها كقيام السواد بالجسم اما ذهابه الى كون الوجود مشتركا
لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ذلك مذهبه باعتبار تصريحه به على ما
نسب اليه الشيخ بعدكما هو المشهور قوله وهذا التاويل في غاية البعد
لعدم دلالة لفظ الشيخ ويجوز ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومع هذا
يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره عينه ولم يقل الشيخ
قوله وفيه نظر انا نقل وجه النظر هو ان النظر المتعدي بالى قد يجيء
بمعنى الانتظار ايضا كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
يأتي بالخلاص وفي قوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام
ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المذكور
على الانتظار لصحيح التشبيه ومن المعلوم انه يجوز ان يحمل النظر الموصول

[illegible]

بالى في مذهب المثبتين للرؤية بان يقال في الاول وجوه ناظرات الرحمة
استبعد وهو المعلوم في العرف وكما في رفع الايدي اليها في الدعاء او يقال الى الالاء
ناظرات الى الائه وانه تعالى من العرب والتكلم الصادر من الملائكة الذين
ارسلهم الله تعالى بالمغفرة للمؤمنين يوم حشرهم ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون
جلاله وكبريائه العظماء وما يطلبونه ويشتاقون اليه قوله وليس بمعنى الانتظار
لان الاية وردت في دفع ما يقال ان الى في الاية ليست حرف جر بل هو اسم
بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها
منتظرة او كما يقال ان الى هنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة
ووجه الدفع ان الانتظار رغم ولنا قبل ان الانتقال بالموت الا اجر وهو
لا يناسب سياق الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال
وفراغ البال وذلك في رؤية الله تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة
لنضارة الوجه لا قوله الانتقال بالموت الا عبوسية قوله وهو مستلزم لجوازه
اذ وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية وجوازها
ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين
للوقوع يبطل قول النافين لجوازه وصحته قوله اكثارات هذه القضية وهي
قوله لا تدركه الابصار رفع الايجاب الكلي وذلك لان قوله تدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي
فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية قوله ولا اقل من احتمال الاية
لهذا المعنى يعني ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة
قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع
الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود
النفي عليه وهي مع هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدركه
اجماعا قوله وقوله لموسى عليه السلام لن تراني والنفي بلن للتأبيد اشارة الى الاحتجاج اخر

والى مفرد الالاء وهي النعمة ... التنوين سقط للاضافة ... المعتزلة [illegible]

للمكرين

للمكرين والى رده اما الى الاحتجاج فهو ان لن في قوله تعالى لن تراني للتأبيد
فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الى الرد فهو ان لن
حينئذ ليس للتأبيد بل هي لنفي المؤكد في المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا قوله
فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فيه اشارة الى انه كما ان هذا الاثر
يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له
فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا هذا الاثر
بافعاله تعالى واولوه بما قصناه عندهم هو ان ما شاء الله تعالى من افعاله
كان وما لم يشأ منها لم يكن وتزيفه هذا التقييد اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار على اطلاق هذا الاثر وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده
انهم كانوا يوردون كلامهم هذا في معرض تعظيمه تعالى واثباته قوله
كما مر واحد قول لا خالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله
مريد لجميع الكائنات قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تعالى سواء كان
فعل ايجاد او ترك يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علما بالحكمة والمصلحة
التي له تعالى في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا
عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكم فيكون
ترك واحد منها اي اي واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى
ولم يقل به احد من المعتزلة قوله على ان التزام رعاية الحكمة مما لا يجب
عليه تعالى يعني ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام
رعاية الحكمة واجبا عليه ولازما له وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه
كيف ولو كان كذلك لما صح ان يسأل عن بعض ما يفعل بل انه لا يصح
ذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء
وهم يسألون عما يفعلون لان فعلهم تصرف في ملك الغير قوله واخبر
بانه منزه عن كون افعاله معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف

[illegible]

موجبا لنقض غرض التكليف انما يتأتى اذا كان تكليفا منه تعالى للمكلفين لا ل
غرض وباعث لرتبه عليه وهو باطل كما يجي من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعني اللطف اعم من ذلك اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون
هذا الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى انه مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق
الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان واقداره
على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح
بالنسبة الى النظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء
الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله
وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الرفع هو انه لو كان
مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري
العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى تبهته
كما لا يخفى قوله اجيب بان غاية ما يلزم من هذا الاستدلال ايجابه
ما يلزم من ايعاده سبحانه لمرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في الوجوب
دون عدم ذلك الوقوع قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه مع الحكم
على عدم وجوب العقاب عليه تعالى اذا اوعده واخبر عنه لزم جوازه
الى جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه
جواز لعدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة
اخباره به لما هو الواقع ولهذا ينبغي ان يعلم هذا المقام قوله [illegible]
استحالة الوقوع ووجوب الوجوب عليه لا فرق بين استحالة وقوع خلف
ما اوعده في ايعاده وبين ان يكون ما اوعده واجبا عليه تعالى فيجوز
ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه يتحقق استحالة ايجاد الظلم في حقه تعالى ولم يتحقق

حرمة

حرمة ايجاده في حقه تعالى بل لكن ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة
والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال
الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل قوله حيث قال
والكلام في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد قال الامام في رده
ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز
على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب
ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا
جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم
فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم
ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى ملخصا
قوله والوعيد حقه كما على الحي اذ قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ويقرب
من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو
ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل
لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعل انتهى وقال
الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر
وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى
ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى اوصل
اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فانه بين ان هذا جزاؤه
حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله فاعذبهم عذابا
عظيما اخبارا عن الاستحقاق لكان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى
سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى قوله فيمكن ان يتأتى تفسيره

[illegible]

المذنب المغفور من عمومات الوعيد بان يقال انه داخل في عمومات الوعد من الآيات
الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد
بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور
الرحيم وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور
خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد
وهو ظاهر كما انه لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم حينئذ
الخلف ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق
ما اوعد به لا على وقوعه كما صرح به يحيى بن معاذ وعلى هذا ما حكي عن القفال في
تفسيره كما مر ولعله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل كما نقلناه عن الامام
القفال انه ثبت بالدلائل والآيات انه تعالى يرسل الجزاء الى المستحقين قوله
من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد يشير الى رد ما استدل به المعتزلة
على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته
الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع
عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد قوله
وكيف لا يكون كذلك اي كيف لا يكون الاثابة بمحض الفضل لا باستحقاق العبد والحال
ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة
ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه ولو انا لو فرضنا صدوره
من العبد حقيقة فهو ايضا لا يستحق به العبد الثواب والعوض على راي المعتزلة
وذلك لان شكر المنعم بالله تعالى والعبادة واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعة
والعبادة الصادرة عن العبد لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعم الله العظيمة الجليلة
فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض لان ذلك ليس
الا كمن يعامل بخدمة الملك الوهاب عليه بالانعام بتحريك انملة فكيف
يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه قوله وانه تعالى الحكم كما كان

[illegible]

فلا يتصور

فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بوضعه واعتذارا العاذرين فلا يتصور
ذلك منه بالعجز من وضعه في موضعه قوله وانه تعالى لا يفعل لغرض
شيئا او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض يعني ان كون فعله تعالى
معللا بالغرض يستلزم كونه مستفعلا عن غيره الذي هو ذلك الغرض ومستكملا به
اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان لاجل ذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا
في ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثاني فلان فعله تعالى لو كان لغرض
من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة
تترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة
من حيث انها تترتب عليه فالفائدة والغاية متحدتان ذاتا مختلفتان
اعتبارا ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية
مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ
في اعتقاده قوله وان كانت معلومة له تعالى دفع لما يتوهم من ان كون الحكم
المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى اياه منافيا له لا يناقض ان لا يكون لها
عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فلا هكذا التقدم العلمي شأن العلل
الغائية قوله هذا مما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لا حاكم
له الحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة
كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شأن من اتصف به والقبح
كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال
من اتصف به قوله الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما اي المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة

[illegible]

د النفع ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما قوله والا ما قدمنا
العقل الى بهما اجزائيا تدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة
حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض
واسود بالنسبة الى شخصين قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب آجلا مطلقا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعاله تعالى يكفي تعلق المدح والذم وترك ذكر الثواب والعقاب
قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله
وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب
اتفاقا قوله ولعله اراد بما عداها الاشتمال على الاجزاء في فلا يكون شيء
منها مغنيا عن الآخر قوله فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به
مما سبق يشير الى ان قوله غير متبعض ولا متجزئ مغن عن قوله ولا نهاية
له كما ان قوله ولا حد له على الاحتمال الثاني مغن عنه قوله كل واحد من صفاته
الحقيقية اشارة الى دفع ما يتراءى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد
الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات
فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر قوله والاول محال
لاستلزامه التسلسل وذلك لان القدرة على القدرة يكون ح مستندة الى القدرة
فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة على القدرة وهكذا
الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ح ان تكون
مستندة الى القادر ايضا قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على
السواء بخلاف ما اذا كانت القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما
هو مذهبهم فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة

ليست

ليست كنسبته الى القدرة المتكثرة لاتفاق في يجوز ان يكون القدرة
متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول
يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه تعالى قادرا لصدورها عنه بالايجاب
بالاختيار ولم يبق حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد وقع ان التحقيق
ان اسناد القديم الى القادر جائز الظاهر انه اشارة الى ما سبق من ان
دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار قوله فهي
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي
المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود
الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قوله فلا حاجة
في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق القدرة بالمقدورات
الغير المتناهية الى التشبث بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا تقف
حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يكفي الاستدلال ان
جميع الممكنات مقدورة له لا بمعنى انه يصح منه فعل كل منها
وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها هو الامكان المشترك بينها
والمقتضي للقدرة هو ذاته تعالى المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون
جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير
متناهية بالفعل وان لم يمكن اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي
مقدورا له تع بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا
مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم
اقتداره تعالى على الامور المستحيلة غير مضر ويجب على ما ذكره الشارح انه يكون
عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف
لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن
فتعلق المقدور وجودا وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر

في الحقيقة هو الارادة لان القدرة في تعلقها بحسب طرفي الممكن على السوا
قال الشارح يعني اقول فيه وهذا القول اظهر من انه يحتاج الى التامل اما اولا
فلانه جعل القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده
ولا عدمه لان معنى تكون الممكن صحيح الفعل والترك وكونه حال الوجود وان
ليس مع ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلاطلاق الفاعل المؤثر في الافعال
الاختيارية ليس الا ذات القادر لا القدرة ولا الارادة كما ان الفاعل المؤثر
في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته
قوله وجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة ايضا
غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى
المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف عند حد حتى يكون عدم تناهي
التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل كنسبة بينهما من النسب
المتكررة وهي نسبة احد المقدارين المتجانسين عند الاخر كالنصفية
والثلثية والربعية وغيرها قوله ما شاء الله كان فليس لاحد
ان ينقص من مخلوقاته وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته
شيئا قوله وهم اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعله
يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا تنويعها وان
لعدم صدق الحد عليه فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو
المشهور قوله واجنحة مثنى وثلاث ورباع مقتبس من قوله تعالى
جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع قوله لا يعصون
الله ما امرهم هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون
الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله
ولا يحصل لهم الفتور في التسبيح قوله وما هذر عنهم في قصة آدم
عليه السلام من قولهم اتجعل فيها الاية اشارة الى رد استدلال القائلين

لعصمتهم

لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفي عصمتهم بثلاثة وجوه
من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعله الله خليفة بذكر خصاله الردية والثاني
عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد
والسفك الى الجن رجما بالظن اذ لا يطلع بحكمة الله تعالى مع ارادته اعزاز بني
آدم الا ان يطلع اعلامهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعل
وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظاهر فافهم قوله واما ابليس فكان من الجن ففسق
اشارة الى رد استدلال آخر ينافي عصمتهم وهو ان ابليس عصى
بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل
استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل
ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ما حد بينا ولد الا لما آخذ
الذم وعلى ما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر
قوله وما اشتهر في قصة هاروت وماروت اشارة الى رد استدلال
آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهم
السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به
واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به
واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو
مؤمن وهما كانا يعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا
اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على
وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد تحادهما عليه قوله ولا يتوقف
ثبوت النبوة على الكلام في ... لا يمكن اثبات كونه تعالى

متمسكاً بإجماع الأنبياء ولأن إثباته يتوقف على ثبوت نبوتهم وثبوت
نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالأحكام التي يبلغونها إلى الخلق وعلى
تصديق الله تعالى إياهم ولا يتأتى ذلك إلا بأن يخبر الله تعالى إياهم الأحكام
المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والأخبار كلام خاص
فإثبات كلامه تعالى مطلقاً بإجماع الأنبياء وإخبارهم بذلك مشتمل على
الدور ودفع الدور بمنع توقف ثبوت النبوة على إخبار الله تعالى إياهم
الأحكام التي يبلغونها إلى الخلق إذ يجوز أن يخلق الله تعالى فيهم علماً
بتلك الأحكام وبمنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على إخباره
تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز أن يخلق الله تعالى المعجزة
على أيديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام
ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم وإخبارهم **قوله** وإن كان المراد
هو اللفظي رعاية للأدب واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى أن الكلام الأزلي
ينتقل إلى ما ليس قائماً بلسان أو قلب ولا حالاً في مصحف أو لوح إنما هو
الكلام النفسي وكذا المعنى حادث لكن يمنع من القول بحلول كلامه
مطلقاً في لسان أو قلب أو مصحف وإن أطلق القول بحدوثه حتى أن
اللفظي منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف
والقول رعاية للأدب واحترازاً عن ذهاب الوهم من هذا القول إلى أن
الكلام النفسي الأزلي كذلك **قوله** والكرامية لما رأوا أن مخالفة
الضرورة التي التزمها الحنابلة يعني أن ما ذهب إليه الحنابلة من كون
الأصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء البعض
قديمة ضروري البطلان وأن ما ذهب إليه الكرامية من كون كلامه
تعالى صفة له ومؤلفة من الأصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته
تخالف ما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى على ما مر

قوله

قوله ذهبوا إلى أن كلامه صفة مؤلفة من الحروف الخ وذلك
لأنهم ينكرون الكلام النفسي الذي يقول به الأشعري ففرارهم من ذلك
إنما هو الشنيع ومن مخالفة العرف واللغة ألجأهم إلى هذا الذهاب
قوله فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني أي فوجب أن
يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على أنه أراد بالمعنى المعنى الثاني وهو
القائم بالغير لا ما هو المعنى من إرادة مدلول اللفظ فيكون المعنى
النفسي عند الشيخ أمراً شاملاً للفظ القائم بذات الله تعالى ولمدلوله
القائم بالنفس **قوله** لجواز أن ذلك الترتيب إنما هو في اللفظ لعدم
مساعدة الآلة وهذا يدل على أن الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني
وهي أن الكلام مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف
الحنابلة فإنهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل
إنه لا نفع للأشعري في الذهاب إلى الكلام النفسي الأزلي والمؤدية
لأن التنافي المذكور في نتيجتي القياسين باق بالنسبة إلى الكلام
اللفظي فكان الواجب على ما ذكره أن يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه
كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاستخلاص
عن الشبهة المذكورة لكان له وجه وأما القول بالمنع صغرى أمر و
لا يندفع به قطع ذلك هو في نفسه محل تردد فيجب الاستدلال
عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يكتفي بمثل المنع **قوله** بمعنى أن
كون الأصوات مع كونها أعراضاً سيالة أقول للشيخ أن يمنع كونها
في نفسها سيالة لجواز أن يكون عروض السيلان إياها لعدم مساعدة
الآلة في التلفظ دفعة كما في سنخ الحركة الغير المساعد حدقته
لإبصار أشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فإنها في نفسها
سيالة غير قارة **قوله** ومنها الصفة وهي صفة التكلم القائمة

بذاته في قلبه قوله وتلك الكلمات المترتبة الموجود بعضها فوق بعض
بحسب وجودها العلمي قديمة ضرورة كون علمه تعالى ازليا وبعض الكلمات
باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائم به تعالى وباعتبار وجودها
الخارجي كلام لفظي وحادث وصح كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به
ومن الصفة التي بها يؤلف له تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة
لصفة العلم فان كلام غيره معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به
هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيطا بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا
واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاوامر
والانشاءات ونحوها وكان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب
المقدر او المخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها
بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال وهذا
ما ذكره الشارح في بعض رسائله فلا يتوجه عليه ما قيل ان يكون الصفة
اي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات وايضا
القول بان كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها له تعالى في علمه الازلي يستلزم
تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود
العلمي وهذا هو الذي فيما سبق ان علمه اجمالي حتى لا يلزم وجودها الانية
في علمه تعالى انتهى ووجه عدم توجه الاول فلانه [illegible] وجه عدم توجه الثاني هو انه
كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها وجودها
في الخارج [illegible] في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها
متقدما على بعض كما ان ساير الكلمات المترتبة المتنافية وهو كذلك
وكما ان علمه تعالى واحد محيطا بجميع المقدورات كذلك كلامه
ايضا واحد مشتمل على اقسامه قوله بل الكلمات والحروف [illegible] الكلمات

ازلية

ازلية بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي لها عين علمه تعالى بالذات
وغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان
الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي وتوصيف الواجب به لكان
لكل من المكلفين وجود نفسي يتصف الواجب تعالى به فلا اختصاص فيه بالكلام انتهى
قوله بل المراد على مذهب المعتزلة هو كون كلامه تعالى قائما بغيره وذلك
لان الكلمات المترتبة في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمي قوله
وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وذلك
لما عرفت من انه لا تعاقب بين الكلمات المترتبة في الوجود العلمي قوله وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله
تعالى بل معانيها وذلك لما عرفت من كون كلامه تعالى هو الكلمات المترتبة في العلم
قوله وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها غير
السابقة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب وذلك لما عرفت من كون قيام
الكلمات التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها قوله
فان المتحدى به يكون كلامه تعالى اي على جعل كلامه تعالى عبارة عن الكلمات
التي رتبها له تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به وهو السور والايات التي
تحدى بها النبي عليه السلام بها كلامه تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له
في علمه الازلي وان كانت عين المتحدى موجودة في الخارج وكان التحدي
هو طلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه كلاما لفظيا
بخلاف ما زعمه متقدمو الاشاعرة فان المتحدى به على زعمهم لا يكون
كلامه تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته
على الكلام الحقيقي قوله كما نقلنا كونه ما بين دفتي ديوان المتنبي انا
نعلم قطعا ان كلامه تعالى ما بين دفتي المصحف كلامه تعالى نعلم قطعا
فيكون انكار كونه كلامه تعالى كفرا فانكار كونه كلامه تعالى انكار بالحقيقة

بكون الكيفيات المرتبة الموجودة في علم زيد كلما ما ارتفع فانه متحد معها بالذات
الا انه جعل موجودا بالوجود التفصيلي بعد كونه موجودا بالوجود العقلي وهذا القدر
لا يجزيه في كونه كلاما له حقيقة قوله وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة
في اللغات كاسم خدا ويزدان ونحوهما فانه يجوز اطلاقهما عليه تع لمجيء ورود
اذن الشارع بهذا الاطلاق قوله مأخوذ من العقال وهو الحبل الذي يشد به
وظيف البعير بذراعه فكأنه يعقل الشيء اي يحبسه قوله وتسميته تع
بلفظ خداى وتنكرى فانهما يطلقان عليه تع على طريق التسمية دون التوصيف
مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تع قوله معناه حتى اذا نذره
فيكون اطلاقه عليه على طريق التوصيف فهو جائز لانه ما علم اتصافه تع به قوله
اذ لا يجب الاعتقاد به ولا يكفر من انكره فهو الاليق بان يورد في علم الكلام
وبحث عن احوال المعاد الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة
عن البدن والتذاذها باللذات العقلية وتألمها بالآلام النفسانية فانه وان
كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يليق بان
يورد فيه علاوة بل هو من المسائل الحكمية وكذا البحث فكذا وتحقيق
عن احواله قوله كقوله تعالى او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم
مبين الآية لم يكشف في هذا الاستدلال بعود له فتفهم كيف يحييها الذي انشأها
اول مرة فظهر لعرفت التأويل وقطعا بالكلية اذ لا شيء في هذا القلع والقطع
الا بهذا المجيء على ما لا يخفى وكذا القطع المذكور نقل المهذب اليه قوله لان
النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون
بقدم الانواع المتوالدة ودوام اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها
غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان
غير متناهية وليكن ب ج فالحدوث والموضوع والزمان
اه ولكن ب المتأخر ج المتقدم عن ذاتيته ولوازمها مشاركا هو لها فيه

في جميع

في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما وهو فيها فيها غير الحدوث
والموضوع والزمان وغيرها قوله فلا يتميز ب عن ج اي في هذا الغرض
لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو لا ج فان نسبة ا على هذا الغرض الى
ا و ب بحالها ب و ج المثاث بهين من كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع
اللواحق الممكنة العروض لهما معا ولا تغاير بينهما في هذا الغرض الا في
النسبة التي نتقطع وتشردد في انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما
بان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون ا اولى به من الآخر او لا يختلف
بل يكونا متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح ج كون كل منهما معادا
او يمتنعا جميعا لكن اذا لم يختلفا في الماهية ولوازمها وعوارضها على ما هو
المفروض فلا يمكن ان يجعل ا لا احدهما اولى من غيره ان يجعل قوله في نفس
هذه النسبة واقعا المعاد في بيان نفسه اي تخصصها درجة اذ ليس الكلام الا فيه
فانه لا تفاوت بين ب و ج في هذا الغرض بل هما متشابهان من كل وجه
فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة قوله بل يقول الخصم انما يكون له
وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين ا و ج ليست الا كل ما هو بين
ا و ب قوله بل ذا رجح مذهب من جوز ان تعود الكون ان يقال
بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية ومحفوظة
تع في حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون مبروزا
في الوقتين ان لو اعادها لا اختلافها الا وحدته قوله ولم يجعل للمعدوم في حال
العدم ذاتا ثابتة على ما هو المتعين فان العدم عبارة عن فقد الذات
فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه دائم معدوما فيعدم ذلك الا
المعدوم في الخارج اذ ليس ثابتا فيه فيصدق بهذه السالبة الخارجية لعدم
الموضوع في الخارج قوله واذا كان الجزآن الاثنان هما الايجاد والعدم
يوجبان كون الموضوع لهما اذ تميز بينهما مع كل واحد منهم عن نفسه مع الآخر

وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه قوله
فانه استمر موجودا واحدا وذلك بان يستمر ذاته ووجوده آونا تا بتة
واحدة وذلك بان يستمر ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع
الواحد القائم الثابت من جهة الوجود او الذات شيئا واحدا ويكون له جهتان
من الوحدة وحدة الذات والوجود واذا استمر الوجود وجهة واحدة وهي
الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحلين اعني الوجود والعدم
شيئين اثنين قوله فاذا فقد استمراره في نفس ذاتا واحدة بعينه
الا اثنينية العرفية وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في الذات
ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة واحدة اصلا قوله فيحفظ وحدة بحسب
ذلك الوجود يعني انه وان لم يحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج لكنه
محفوظ في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند
المحققين انما هو ماهية الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وبهذا
القدر كاف في صحة الاعادة قوله ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو
الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء بانفسها
في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود
في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالعوارض
والمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة
بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة
المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن وامتناع وجود ماهية من حيث انها
مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها موجودة ومتشخصة
في الخارج فانحفظ وكذلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجي لا يتصور الا به
تجريد كل منهما عما به يتميز ويتشخص فلا يكون في وحدة الهوية الموجودة
في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجوده الذهني بين الموجود

فلا يكون الموجود في الذهن
في الخارج

في الخارج من حيث هما موجودان فيه بل يكون عينا اذا جردنا عن جميع
عوارضهما المشخصة فلا يكون بعينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد
عليه من ان كون الموجود في الذهن متخصصا ومتشخصا بعوارض يكون بوجوده
عين الشخص الخارجي لا ينافي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه مجردا عن لواحق
بتلك العوارض فتأمل ثم قال هذا المورد بل تحقيق الجواب ان يقال الحكم بانه
ب مثل ا الخارجي هو ماكان ا في الخارج حينئذ حفظ الذات واستمراره
في الخارج ولا يمنع كونها في الذهن محفوظا ثم انحفاظ في الذهن انما يمنع ان
ب كان ا واما ان ب كان ا في الخارج فلا ينافيه ان لا يكون الذات مفقودة
في الخارج انتهى اقول انت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس
الامر فلا نسلم ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها في تحقق
الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان المنافي لصحة
الاعادة انما هو الا اثنينية العرفية في كلا الوجودين لا الا اثنينية العرفية الا بحسب
الخارجي فتأمل قوله وايضا كان المعدوم موجودا في الذهن كذلك المبدأ
المفروض موجود فيه ينبغي ان يكون هذا المعدوم خارجيا باقيا في نفس الامر
بحسب وجوده الذهني لا يمتنع كونه معادا بالحدوث المتجدد فانه كان ا
هذا المعدوم وهو ا موجودا في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو ج
موجود فيه ضرورة كون جميع الموجودات موجودة في الاوقات السابقة قبل
حدوثها فليس نسبة الوجود الخارجي الذي هو ب الا العدم السابق الحادث
الذي هو ا ولا نسبته الى المبدأ المفروض الذي هو ج لتعريض كون ا و ج
حيث وجب في الماهية ولا زمانا ولا في الوجود الذهني ايضا فكما يجوز ان يكونا
ب معا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ احداثهما يتميز في الواقع
كونه معادا ام كونه مبدأ احداثهما فكذا ينبغي ان يعتبر هذا الكلام على ما
ينظر بالتأمل قوله ولا يخفى عليك انه يمتنع تقدم الشيء على الشيء مطلقا

تفصيله ان تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا او
زمانيا انما يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا
فنقول لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم
بين الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد
الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل
العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك
الوجود وسابقا عليه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه
تقدما زمانيا لكن الحكم العقلي ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق
بين هذين الحكمين منه فكما يحكم بالثاني على ما في صورة الدور يحكم
منه بالحكم الاول على ما نحن فيه قوله وليس ذلك من التناسخ وكيف
يكون تناسخا مع ان البدن يتبدل دائما بتحليل الحرارة الغريزية
بعض اجزائه وورود البدل عنه بما يغتذيه وايضا قد يسقط بعض
اجزائه فيتبدل الشكل والاوضاع حتى لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ وتسميته
الا تناسخ قوله فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ دائما مع ان بدنه مما يطلق عليه
العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس والتحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه
بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل قوله ومثل ذلك
التبدلات والتغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف ثم
يشكل ان تكون الاجزاء المتبدلة التي تكتسب بمعونتها الطاعات والمعاصي
من اول زمان التكليف الى آخر العمر مرات كثيرة البدن اذ ان يحشر
جميعا وتتألف منها البدن فيتنعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور هو
المبدأ كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه

عند

عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف
ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية
والصفات الروحانية ويتوفر في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاكمة
في تصوراتهم وادراكاتهم والتي تترتب عليها افعالهم في الدار الدنيا فتراهم
وينقص الصورهم ما تخلص من اجزائهم البدنية في موطن البرزخ فان كل ما
تخلل من ابدانهم يعود اليهم ويجمع لهم بصورة ما فارقهم عقدا وعملا وعلما
وحالا وما يقتضيه ذلك التجمع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية
واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما
تحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية
مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن منها ينطلق
والظاهر مقيد والامر ينعكس بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثباته من مسائل
الحكمة اشارة الى ما توهم بعض معاصريه من ان كون المعاد الجسماني
مقصدا على حدة بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام
والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسم
جسماني وقد افادنا النبي صلى الله عليه وسلم بشرعه الحق تفصيله وقد …
ونحن نتبعه ووجه سقوط هذا التوهم ما هو ان هذا المنقول من
الشيخ مشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة
الشريعة وتفسير هذا المنقول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا
عن الحكمة العقلية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام
الحكمة كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة
وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثبات المعاد الجسماني
ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان اثباته بالدليل النقلي ليس
من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية

فاثبات ما هو من المسائل الشرعية للجمع بين الحكمة والشريعة كما ان القائلين
بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب تبيين
فيه سر تفاصيل اعمال العباد الخ وقع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد واثباتها
وكتبها معلومة لله تعالى قبل شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات
فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال
بل يجوز ان يكون حكمة وفائدة تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم
وتتميم حسرة العاصين باظهار رذائلهم ومعايبهم قوله فان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض فلا يكون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع فيصح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله ولا يجب
عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه فلا يسئل عما يفعل فاذا لم يكن
الحكمة والتزام [illegible] واجبة عليه بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا
علينا قوله واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما [illegible] ان العالم
لكونه بسيطا كروي الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كرويا ايضا فيعرض بينهما
خلاء سواء كانا متماسين او متباينين على ما بين في موضعه قوله
قلت اذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش رد لما استدل
به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها
كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تحصل الا بعد فناء السموات
والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه ممتنع ووجه الرد ان كون عرضها
كعرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش
فان عرضها يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير
لزوم التداخل على ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب على الله تعالى رعاية المصلحة
والحكمة تنبيه الى ان قول المعتزلة بعدم خلو افعاله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو
لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة

والحكمة

والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى ردا لما
يبتنى عليه هذا القول منهم فلا يتوجه عليه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفي
وقوعها لانه قد ثبت انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيما لا ينفع
نفعا يجب ان يكون في افعال الحكيم ومصلحة بالفعل وغاية ان لا يكون
شيء منها موجبا ثمرة الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى قوله
على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة
تفنى بالحرارة سيما حرارة نار جهنم فتنتقض الى الفناء ضرورة وان القوى
الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة وايضا ان دوام الالم
مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كلام لا يقول به المليون بل هو
من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين
منهم بحشر الاجساد والحوادث لا تفاوت فيها قوله خلافا للمعتزلة والخوارج
قالوا ان العاصي يستحق الثواب بطاعته والعقاب بمعصيته فالعقاب دائمة
لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما
مع كمال الجمع بينهما محال فاذا ثبت للعاصي استحقاق العذاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون
المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب اذ لا يجب
لاحد على الله تعالى شيء ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب قوله
قال المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا اما انه
ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين
منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك
الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله
عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون
بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يقاتل

معه شيء من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة فانهم قالوا
لا شفاعة في الكبائر ووزر العقاب بها بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب
ورفع الدرجات قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال
قال الامام الرازي في الجواب عن شبهة المعتزلة اجمالا ان دلائلكم في نفي
الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها
لا بد ان تكون خاصة بها لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن
الجمع بينهما وههنا يمكن الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة
كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض مع كونه صحيحا وما للظالمين
من حميم ولا شفيع وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا شفاعة قوله
وفي الحديث انه تعالى يقول اشفع تشفع وسل تعطه فارفع راسي
فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرجهم فادخلهم
الجنة حتى ما يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود
ثم تلى هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال وهذا المقام
المحمود الذي وعده نبيكم عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه
لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتي امتي على ما ورد في اكثر
الاحاديث يدل على ان استشفاعه للامة خاصة الا ان يقال ان استشفاعه
في الظاهر للامة خاصة ومفهومه سائر الناس حقيقة لكن يرد عليه انه يقال كيف
يتاتى ذلك بعد سائر الانبياء عليهم السلام من شفاعتهم لاممهم وشفاعته
عليه السلام لهم ما ذكروا بان يقال ان الانبياء لم يشفعوا عندما نفى الشفاعة
بل انما شفعوا عندما اذن البداية بها فسعى لشفاعته بالشفاعة وهذا هو السيادة
المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمنين يأتون للشفاعة
الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
ويعتذر كل منهم لست للشفاعة فيأتون محمدا فاذن
على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت
ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول
ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل
تعطه صح

انا سيد

انا سيد الناس يوم القيامة فالانبياء عليهم السلام لما رجعوا في البداية
تباعدوا الى ان يشفع هو متقربا منه كما قال عليه السلام لامته ثم يشفع سائر الانبياء
لاممهم فيفتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام قوله ثم الاحياء
في القبر واحياء العصاة في القبر يكون ليعذبهم قوله وذكر ايضا ان الذي
الذين يكونون على ملة نبي آخر واما الذين كان على ملة نبي آخر فيحتمل السؤال
عن نبيه كما يجيء في دينه كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى
عليه السلام قوله ولا يلزم منه ان يرى اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال
ان عذاب القبر انما كان باحياء الميت يجب ان يرى اثر الحيوة في القبر
او في بدن الميت كما يرى قبل الموت الحيوة في الوقتين واحدة مع انا نشاهد
في الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة في القبر وتراخيهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة
فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه
العين فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها
الاحوال المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور الملكوتية فينعم
او يعذب ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يرى
في منامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويصيح ويعرق وقد ينزعج من مكانه ونحن
لا نشاهد تلك الحية ولا نشعر بها قوله والصفات المهلكات تنقلب موذيات
ومؤلمات عند الموت كما قال فيه الا ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق
المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا
معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها باقسام
تلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات
فالقوي منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب وما بينهما
يؤذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه
المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة

بعد الموت صح

بعينهم فشاهده

التنين دابة عظيمة كالحية وتقلب
والحقد ... القلب
على ... الخ
صح
... بعد ... والحسد
... صح

قوله الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك وذلك لان
التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله وان الترك الذي يقوم مقام فعله
كما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون على وضع
ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس ثمة
فعل خارق بل عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو
عدم صرف وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة
الى قوله او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ ما يكون
معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا
من الله تعالى لدعوى النبي النبوة بل الكاذب في دعوى النبوة يساويه فيه
قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع
ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال مثل
ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فما معجزتك فادعاها اي ادعى ما ظهر ويكون
ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالدعوى قوله الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كنتق الجبل
لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله فلو قال ينطق
الضب فكذبه فقال انه ساحر او شيطان بهذا الضب قوله السابع ان لا يكون
متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي
ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب بالاتيان بذلك الخارق
بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا قوله واما الخوارق المتقدمة على دعوى
النبوة فكرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة
على دعوى النبوة كتكلم عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني
عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزة متقدمة على دعوى النبوة

ووجه

ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء
والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا وتسمى ارهاصات اي تأسيسا للنبوة قوله فبالآيات الدالة
على انه امر ونهي اما انه امر فكقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
وكلا منها رغدا واما انه نهي فكقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قوله
فهو الوحي لا غير والوحي لا يكون الا للانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثته
لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت دون وقت فافهم قوله واعلم ان
السمنية والبراهمة ينكرون النبوة مطلقا وما استدلوا به عليه هو ان
الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل واحد وتفضيل البعض
على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة خارج عن الحكمة والجواب
عنه منع كونه حيفا وخارجا عن الحكمة ومنع كونه احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه
وما نقل عن مسيلمة الكذاب في معارضته الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب
وبيل وخرطوم طويل وكذا قوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا
والطاحنات طحنا والطابخات طبخا فليس من المعارضة في شيء بل حكاية
مستثقلة ومسترقة باردة من قوله القارعة ما القارعة وما ادراك
ما القارعة وقوله والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسرقة تقابل المعارضة
سبحانه ذلك على الذكي قوله فسواء كان الاعجاز بالاسلوب الغريب البديع
والتأليف العجيب المخالف لما تعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى هذا
كيف يثبت نبوته عليه السلام على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا
علموا ان العرب الذين بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا افصح العرب واعرفهم
باقسامه واقدرهم على سائر انواع الكلام وانهم كانوا احرص الناس
على تكذيبه عليه السلام واشدهم عداوة وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته
في خلقه واقامته فيهم في قريش وانه لم يكن تلاوة قبل من كتاب ولا تحصيله

ومعرفة

بين بعضهم

وانه مع ذلك جمع عظماءهم بلغاء وتحدى بسورة من مثله مجتمعين او متفرقين
فعجزوا عن ذلك كما ان معجزة موسى وعيسى عليهما السلام كانت على من ليس بساحر
ولا طبيب لكنهم لما علموا انهما عليهما السلام تجاوزا اطباء الكفار في علمهم سحرا بما
اتيا به فعجزوا عن ذلك مع حرصهم على التكذيب فعلم بكماله انه معجزة قوله على ان المعجزة
المغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع الماء بين اصابعه وارتداد عين
من قتادة بعد سقوطها واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات
وتسبيحها في يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمام فوقه
عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة
وشهادة الناقة ببراءة صاحبها عن السرقة واخباره عن الغيب
قوله واحواله قبل النبوة وبعدها فمن احواله صلى الله عليه وسلم لم يكذب قط
لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح
لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة وعجز ذلك قوله
وخلق عظيم حيث كان في غاية الشفقة وفي غاية السخاوة وكان عديم
الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع
ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع قوله لقوله تعالى ولكن
رسول الله وخاتم النبيين اي واخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة
عاصم بالفتح قوله ولا نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فلا يرد
كونه خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه مع ان المراد انه عليه السلام اخرهم بعثه
نبيا ولا نبي بعده قوله والمعجزة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وذلك
بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى
مختارا قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا اليه
من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل قوله كدعوى الرسالة وما يتعلق به
من الشرائع اذ لو جاز عليهم التقول والكذب والافتراء في ذلك عقلا

لأدى

لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال قوله وجوزه القاضي ابو بكر فانه
ذهب الى انه غير داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت
على صدقه فيما هو متذكر له وقاصد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان
فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها
قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند الخوف من القتل عند الاكراه
على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس
في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك
بانه اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة
الموافقة او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة
ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف
الهلاك قوله هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله واخره من التنافي فان
اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام قبل البعثة
ما يشعر بمعصية واخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم قبل البعثة
قوله وهم افضل من الملائكة العلوية اي السماوية عند اكثر الاشاعرة
واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
فقد امروا بالسجود له وامر الادون بالسجود للافضل هو المناسب للحكمة
واما عكسه فهو خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة وتقديم
الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم عليه السلام افضل منهم
كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان آدم
عليه السلام انبأهم بالاسماء وبما فيها من الخصائص والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية
آدم عليه السلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى
الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما يقال انه انما علمها

بجهة اضعاف العلم بالسماء الثالث بعدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة
المتطاولة والاعصار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص منه آل ابراهيم وآل عمران
غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين
على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة
لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع بحث … وذلك
لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحم لهم فيها وعبادة البشر مع شواغل
عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر ما كانت …
والموانع الخارجة والداخلة فالكاملة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر
والغلبة على ما ينافي القوة الفعلية يكون اشق وافضل ابلغ في
استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة قوله وعلى هذا الاعلى ما قلنا من ان المراد بالافضل اكثر ثوابا
قوله وعلم الدين قال اصحابه حين كانوا في الفتح وثمانمائة اما دعائه او حسنا
بايعوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا منهم
وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة او سمرة في الحديبية قوله والصفات
المذكورة للازمة للاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه
كدرجة بدرجة على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة
جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته
وقيل المستدرج المنزل منزلة مشتق من التدرج وهو الهلاك قوله
كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به الآية ان الكفار لما نسوا ما ذكروا به من
البأساء والضراء ولم ينفعهم ذلك ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم
واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من
انواع النعم استدراجا وترويحا عليهم عن البأساء والضراء وامتحانا

لهم

لهم بالشدة والرخاء والزامه للحجة او مكرا بهم لما روي انه عليه السلام
قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم
يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة
فاذا هم مبلسون متحسرون آيسون والابلاس الحزن المعترض من
شدة البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم
احد والدابر هو التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر
الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين
على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض
من عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها قوله والاولياء
حقيقتها بقصة مريم وآصف بن برخيا وقصتها انها حملت بلا ذكر
وتجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة
وتجعل هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام
مما لا يعقد عليه يصفه وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في
طرفة عين من مسافة بعيدة مسيرة شهرين ولم يجعل ذلك معجزة
لسليمان عليه السلام او لم يظهر على يده مقارنا لدعوة النبوة قوله والعلم
ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها
عند اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة
هي خلافة رسول الله عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة
بحيث يجب اتباعه على كافة الامة قوله لقي النبي عليه السلام نحو ذلك روي
انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا
بالقصة فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به عليه السلام وسعى رجال
الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسري به الليلة

الى بيت المقدس فقال أو قد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك
فقد صدق قالوا أتصدقه انه ذهب الى بيت المقدس في ليلة وجاء
قبل ان يصبح قال اني لأصدقه بما هو أبعد من ذلك فسمي أبا بكر الصديق
لذلك قوله ولم ينقل عنه للجمهور تعيينا أي ما نقل النصوص وذلك لأنه لو كان
على امامة علي رضي الله عنه نص من الكتاب أو السنة لأظهروه فانقادوه
كما كانوا ينقادون لسائر النصوص من الكتاب والسنة مع اكمال عاداتهم
في الانقياد لأوامر الشرع وأوامر رسول الله عليه السلام ومسارعتهم في امتثالها
فلم يكن اجماعهم على امامة أبي بكر رضي الله عنه بل بادروا لا عهود على عادتهم
بذلك في أمر الدين لا يقال انهم لم يظهروه وأعرضوا عنه تقية لأنا نقول
ان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الأمور
الدينية وفاطمة رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
رضي الله عنهما مع كونهما سبطي رسول الله عليه السلام وولداه والعباس
مع علو منصبه معينا له لما روي انه قال لعلي امدد يدك أبايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف فيك
اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال
لا أرضى بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف
ان يلي عليكم تيمي والله لأملأن الوادي خيلا ورجالا وكرهت الأنصار
خلافة أبي بكر فقالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير فقال أبو بكر منا الأمراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الأئمة من قريش فظهر انه لو كان
على امامة علي رضي الله عنه نص لأظهروه ونازعوا مع أبي بكر كيف
وأبو بكر رضي الله عنه كان شيخا ضعيفا لا مال له ولا شوكة ولا رجال
فأنى يتصور امتناع المنازعة معه تقية قوله ثم عمر الفاروق بين
الحق والباطل لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه

اليهودي

اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب بن الأشرف
ثم انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم لليهودي فلم يرض المنافق بذلك
فتحاكما الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه قضى لي رسول الله عليه السلام
فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر رضي الله عنه للمنافق أكذلك
فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل فأخذ سيفه ثم خرج فضرب
عنقه حتى برد وقال هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله المنافق
فنزلت قوله تعالى ألم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فرق بين الحق والباطل
فسمي الفاروق قوله فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في نفس المصدر
بوجه ما أعم من ان يكون من جميع الوجوه او من جميع صفات الفضائل
من حيث المجموع وذلك لأن الحدث المعتبر في الفعل والمشتق في قوة النكرة
فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة
في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد أعلم من عمرو في الفلاحة
وعمرو أعلم منه في الطب قوله والذي وقع الخلاف فيه هو الرجحان بهذا
الوجه أشار الى دفع ما أورد عليه من ان الصحابة اختلفوا في أفضلية
بعض الصحابة على بعض فذهب بعضنا أهل السنة الى ان أبا بكر رضي الله عنه
أفضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس أفضل منه
ومنعوا ان يطلق الأفضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة
الى ان عليا رضي الله عنه أفضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس
بأفضل منه ومنعوا ان يطلق الأفضل على احد غيره من الصحابة
فلو كان صيغة افعل موضوعة للزيادة في نفس المصدر بوجه ما لا بجهة
من حيث المجموع لصح ان يكون كل منهما أفضل من الآخر فلم يتمش هذا الخلاف
والنزاع والمنع ووجه الدفع على ما في حاشية على شرح التجريد هو انهم

انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي
توهمه المورد واذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي على كثير من الفضلاء
بل على اكثر الفضلاء قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه
واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادتين وقال
طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم
من قال انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الخوارج والعلاف
واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب
بعض السلف والمحدثون كالامام الى انه مجموع هذه الثلاثة اعني التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قوله ولا يبعد المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول آثاره الى ذلك ذهب الامامية
وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة
اي معرفة الله تعالى بالذات والصفات والاعتقاد بما جاء به النبي
سواء كان مع التسليم والانقياد او لا يكون قوله والدليل على
خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان وكذا الاعمال بل يقال
والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان
ان هذه الادلة المذكورة تدل على خروج العمل الذي اشار اليه فقوله
هاهنا هو الرد على القائلين بكون الايمان بكلمتي الشهادتين والقائلين
بكونهما جزءا منه كان التعرض هو الرد على القائلين بكون الايمان
هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزءا منه قوله وقد يشكل
المعاني المركبة فالمعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك
بين مجموع ما فيه وغير بعضه من الاجزاء والكل الداخل فيجنوده وغيرها
وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حقيقته ومنه نظر كما في
نحو المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظ وحدته الشخصية

قوله والايمان في اللغة التصديق مأخوذ من الامن كأنه امن المصدَّق من الكذب والمخالفة صح

والاعتقاد صح

ما اول

ما اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع مع توافقها بعد التبدلات
الواردة عليه بالزم قبلها قوله وهو يوجب لتعقل فان قيل لا يكون
لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وجميعه مع الاعمال
يكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق
الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده قوله الرابع انه يكون
الاعمال اجزاء حقيقية لا عرفية ولا تشبيهية عنه قوله واعلم ان الاسلام
هو الانقياد والاطاعة لفظا الاسلام يشتمل على التسليم والانقياد والظاهري
ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا فانه للانقياد الاسلام والانقياد الظاهري قوله والاسلام الكامل لا يكون
الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين وذكر قوله عليه السلام حين سئل عنه
جبريل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا قوله بما هو اقصى النظم ومن ادعى ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وتعبيره بالفارسية بگرويدن ما صرح به الشيخ
الرئيس في كتابه المسمى بدانش نامه علائي حيث قال ذا نستن دو گونه است
يكي دريافتن و رسيدن و آنرا بتازي تصور خوانند و دوم گرويدن و آنرا
بتازي تصديق خوانند قوله والاقرب ان التصديق بالتسليم
الباطني والانقياد والقبول فيجمع الكفر العنادي اذ التصديق بهذا المعنى
حاصل لا يجب الاسلام في بعض ما قيل قوله ويجوز منه ما قبل الفعل
لانه نسب باختيار الصدق الى الاخر وهذا العقيد يجوز ان التصديق المنطقي
المقابل للتصور فانه قد يحصل من الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة
واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب الاختيار
فلا يجب النظر اذ صدقه فلا يكون شرعيا ايمانا قوله وهو الذي يعتقدوا

قوله الرابع انه يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا يكون [illegible] صح

[illegible] التصديق الباطني [illegible] وهذا المعنى صح

قلبهم ودين الاسلام وانما لم يكفر احد منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها
لكون الله تعالى عالما او موجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا في جهة ونحوه
مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه ولا الصحابة
ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك
المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام قوله فقد كان قولا
باتا لما يعلم منه نفي الصانع قوله ان كان الاجماع مستندا الى القطع
لا يثبت ايضا القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع
الا عن مستند من دليل قطعي او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ
فلو اجمع لا عن مستند لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ وقوله
يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان احادا لكن القدر
المشترك بينها متواتر قوله وشرط بعضهم في الخروج الكافر
رد المظالم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة
قوله وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه فيقال انه لا حاجة الى قيد
في مفهوم التوبة عند القائل باشتراط رد المظالم في حصول التوبة لان
الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد المظالم قوله وقيل
هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى
بالمظلمة كالقتل والغصب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه
صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى قوله وعندنا مما ليس بشرط
في حصول التوبة الى ان قال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت

الخ

آخر لان غايته اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة
اخرى عنه واما الثاني فلان الندم اذا لم يصدر عنه ثانيا في ندمه كان
ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام
ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في
التكليف بالاستدامة حرجا وهو منفي في الدين قال الآمدي متى ما صحت
التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان
الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية
من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به فكذا الحال في كل ذنب
وقعت التوبة عنه قوله لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا والامر للوجوب
على ما تقرر في موضعه قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كسائر
الواجبات فان المأمور بتلك الواجبات قد يأتي ببعضها دون بعض
ويكون الآتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره حتى ان العلة المقتضية بالوجوب
للاتيان بها هي كون الفعل حسنا واجبا قوله لان آحاد الصحابة
والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويثبت
اذ لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والفعل
لكن اذا اختص بمن ادركه بالاجتهاد فليس للعوام
امر ونهي بل الامر فيه موكول
الى اهل الاجتهاد.

تم

وقع الاتمام على يد من لا يقدر ان يعرف نفسه كما لا يعرفه غيره في الليلة
الثامنة والعشرين من شهر شعبان المعظم [illegible]
وقد وقفنا قرائته على [illegible] في [illegible] الشيخ [illegible]
في التاريخ المرقوم فيه وانا الفقير [illegible] مصطفى [illegible] عفي عنه